This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 850,348

UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST

B
2
.R454

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE PAR LA SOCIÉTÉ PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN

Louvain. — Typ. A. Uystpruyst-Dieudonne

Revue
Néo-Scolastique de philosophie

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER.

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF

Nova et vetera.

N° 1 de la collection

LOUVAIN
A. UYSTPRUYST-DIEUDONNÉ

1894

Bates
Champion
12-13/23
93-5
24 v.

I.

La Philosophie Néo-Scolastique.

Depuis un demi-siècle, la vérité commence à se faire jour sur le Moyen-Age; les préventions se dissipent, l'estime va grandissant.

« Les grands bienfaits de l'enseignement scolastique ne sont plus à prouver », écrit M. Hauréau [1]. « Nous devons beaucoup au moyen-âge, pris dans son ensemble, dit M. Picavet, personne aujourd'hui ne semble le nier. » [2]

Ce sentiment se généralise.

Tous les grands pays d'Europe travaillent à l'envi à mieux connaître la période médiévale et à se rendre un compte plus exact de la part d'influence qu'elle a eue sur notre civilisation actuelle.

« En France, disait naguère M. Lavisse, nous avons eu pour l'étude du Moyen-Age, de grands historiens, à notre belle façon française, qui savent écrire et décrire. De nouvelles et considérables publications de documents ont été entreprises par l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, par les ministères de l'Instruction publique, des Affaires étrangères et des Finances, par diverses sociétés, comme la société de l'histoire de France, la société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France, et la société des anciens textes français, auxquelles se joindra bientôt une société de l'histoire littéraire de la France. Notre École des chartes, notre École des hautes études, nos Écoles archéologiques d'Athènes et de Rome soutiennent le renom de la science française. » [3]

Mais c'est en Allemagne que le mouvement a été le plus puissant et le plus fécond. « La critique allemande a publié quantité de textes nouveaux, revisé les anciens, prononcé son jugement sur toutes les

[1]) Hauréau. Hist. de la Philos. Scolast. Paris 1880 II² p. 489.

[2]) *Revue philosophique*, Avril 1893, p. 420.

[3]) E. Lavisse, discours prononcé à l'ouverture des conférences à la Faculté des Lettres à Paris, le 6 novembre 1893 et publié par la *Revue internationale de l'Enseignement*, 15 novembre 1893, p. 395 et suiv.

questions. Il n'est guère de grand sujet dont la bibliographie ne soit allemande en grande partie».

Ce mouvement est sorti des Universités et continue à s'y développer. On en trouvera une description complète dans le tableau général des Universités allemandes présenté à l'exposition de Chicago [1]).

A côté des Universités, il faut mentionner les travaux des Académies de Berlin, de Munich, de Vienne et de Cracovie et d'une infinité de sociétés particulières. Il faut accorder une place d'honneur à la Société pour la connaissance des monuments historiques de l'Allemagne, fondée par Pertz au début de ce siècle et dont les publications ont le plus contribué à la rénovation de l'histoire médiévale.

Les autres pays de l'Europe ne sont pas restés étrangers à ce grand mouvement scientifique. Sans parler des efforts, et des progrès réalisés dans l'enseignement supérieur, rappelons les travaux des plus importantes sociétés de l'histoire qui se sont appliquées à mettre le Moyen-Age en lumière; en Belgique, la Commission royale d'histoire; en Angleterre, la Record commission, la Rolls Commission, la Camden Society; en Espagne, l'Académie royale d'histoire.

Mais le grand événement dont bénéficièrent les études historiques sur le Moyen-Age, c'est l'ouverture des Archives Vaticanes [2]).

Depuis que Léon XIII a libéralement mis à la disposition des travailleurs les trésors littéraires du Vatican, Rome est devenue la métropole des études historiques; plusieurs sociétés savantes, plusieurs gouvernements d'Europe y ont installé des instituts en vue des recherches personnelles : le palais des papes est devenu un intense foyer d'où la lumière se répandra sur tous les domaines de l'histoire, mais sur le Moyen-Age plus encore peut-être que sur l'époque moderne.

La philosophie occupe une place importante dans ce mouvement que nous venons de décrire.

Léon XIII y a grandement contribué.

Par son encyclique *Æterni Patris*, il a remis en honneur la philoso-

[1]) *Les Universités allemandes*, ouvrage édité par W. Lexis, professeur à Göttingen. Tableau d'ensemble fait en vue de l'exposition de Chicago, 2 vol.

[2]) M. A. Cauchie, Mission aux Archives Vaticanes. Rapport à M. le ministre de l'Intérieur et de l'Instruction Publique. Bruxelles, 1892, pp. 3, 95, 99.

phie des grands maîtres de la Scolastique, il a ramené l'unité d'enseignement dans les écoles catholiques et appelé l'attention des érudits et des penseurs étrangers à la foi chrétienne sur un monde d'idées qui leur était généralement inconnu.

N'avons-nous pas entendu plusieurs professeurs de l'enseignement officiel nous en faire l'aveu significatif?

« On m'a reproché avec raison, écrit Rudolphe d'Ihéring, professeur à l'Université de Göttingen, et on a le droit de reprocher aux philosophes modernes et aux théologiens protestants, en général, d'ignorer les mâles pensées de Thomas d'Aquin. Maintenant que je connais ce vigoureux esprit, je me demande avec étonnement comment il est possible que des vérités, comme celles qu'il a professées, aient jamais pu tomber parmi nous dans un aussi complet oubli. Que d'erreurs on eût évitées si on avait fidèlement gardé ces doctrines! Pour ma part, si je les avais connues plus tôt, je crois que je n'aurais pas écrit mon livre, parce que les idées fondamentales que je tenais à publier se trouvent déjà exprimées avec une clarté parfaite et une remarquable fécondité de conception chez ce puissant penseur [1]).

En Hollande, les professeurs Pierson, van der Wyck, van der Vlugt tiennent absolument le même langage.

« Quelle suprise, écrit ce dernier, pour celui qui n'a jamais connu Saint Thomas que sur les rapports malveillants d'autrui et qui, un beau jour, vient à se trouver en contact immédiat avec lui en prenant connaissance de ses œuvres!... Un pareil homme n'appartient pas à une génération, il appartient à tous les siècles. Gloire à cet initiateur! Gloire à son œuvre! » [2])

La docilité des philosophes chrétiens à la direction intellectuelle de celui qui représente la suprême autorité dans l'Église, la légitime et respectueuse admiration de savants étrangers à la foi pour une philosophie qu'ils avaient trop longtemps méconnue ou ignorée ont réveillé ou suscité en faveur des doctrines scolastiques une vigoureuse et féconde activité.

De grandes publications ont vu le jour : les Dominicains rééditent,

[1]) Der Zweck im Recht, 2e Aufl. s. 161.
[2]) Philosophiches Jahrbuch, III, 1890, s. 133.

à Rome, les œuvres de Saint Thomas d'Aquin avec les commentaires de Cajetan et de François de Ferrare; les Franciscains ont réédité les œuvres de Saint Bonaventure; en France, on a réimprimé Duns Scot et les œuvres d'Albert-le-Grand [1]). Le P. Ehrle nous a donné dans sa *Bibliotheca theologiae et philosophiae scholasticae* les commentaires de Sylvester Maurus sur Aristote, la compilation d'Alemannus; il nous promet la réédition de Henri de Gand. Sigmund Barach, professeur à Innsbruck, a commencé la publication d'une *Bibliotheca philosophorum mediae aetatis* et Clemens Baeumker a entrepris celle des *Beiträge zur Geschichte der Mittelalters* [2]).

Des Revues spéciales de philosophie scolastique se sont fondées : *l'Accademia Romana di San Tommaso*; le *Divus Thomas* de Plaisance; les *Annales de philosophie chrétienne* de Paris; le *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie* édité par le Dr Commer à Paderborn, le *Philosophisches Jahrbuch* de Gutberlet, à Fulda; la *Revue Thomiste* des professeurs de la jeune université de Fribourg (Suisse).

Que l'on parcoure, d'autre part, le relevé des travaux philosophiques de l'année publié régulièrement par le *Philosophisches Jahrbuch* du Dr Gutberlet ou les aperçus d'ensemble sur « le mouvement néo-thomiste » présentés naguère par M. Picavet dans la Revue philosophique de Paris [3]), et la Revue internationale de l'enseignement [4]), et l'on pourra se faire une idée de l'ampleur et de l'intensité du mouvement qui reporte aujourd'hui la pensée vers le péripatétisme scolastique.

Ce mouvement, du reste, ne date pas d'aujourd'hui.

On connaît les travaux de Trendelenburg à l'Université de Berlin.

Depuis plusieurs annnées, Londres a son cercle d'études Aristotéliciennes, « The Aristotelian Society », où Alexandre Bain, Bosanquet,

[1]) Vivès, 6 vol. in-4°.

[2]) Nous n'en finirions pas, si nous voulions recenser tous les travaux spéciaux de philosophie scolastique de ces dernières années. Rappelons d'abord les travaux déjà anciens de Hauréau, de Jourdain, de K. Werner, de Kleutgen. Signalons ensuite l'Histoire de la philosophie de Gonzalez, celle de Stöckl; les publications de Pesch *(Die grössen Welträthsel)*, de Schneid, de Vinz. Knauer, de Domet de Vorges, etc

[3]) Mars 1892 et avril 1893.

[4]) 15 avril 1893.

Hodgson, Lightfoot, Stout, etc., discutent tour à tour des problèmes de Logique, de Psychologie, de Morale, de Métaphysique générale, d'Esthétique et suivent, dans l'histoire, l'évolution des idées philosophiques.

Et puisque nous sommes en Angleterre, citons avec fierté les travaux de notre collègue St G. Mivart.

Parti des confins du positivisme, le Docteur St G. Mivart en vint insensiblement, par un effort personnel vigoureux et soutenu, à professer sur la plupart des thèses fondamentales de la psychologie et de la métaphysique, des idées si voisines de la scolastique, qu'elles semblaient s'inspirer des enseignements d'Aristote, de Scot et de Saint Thomas. L'autorité scientifique qui s'attachait au nom de Mivart, une des gloires de l'Académie royale de Londres, donna à ses ouvrages *On truth*, *The Origin of human reason* et à ses nombreuses études de circonstance publiées dans les principaux recueils périodiques d'Angleterre, aujourd'hui réunies en volumes sous le titre de *Essays and criticisms*, un grand et légitime retentissement. Personne, autant que lui, n'a montré les côtés faibles du positivisme et contribué à lui opposer et à remettre en honneur, en Angleterre et en Amérique, les thèses fondamentales de la Scolastique.

En Allemagne, l'importante revue *Archiv für Geschichte der Philosophie* fait aussi la part très large à l'Aristotélisme et à la Scolastique [1]).

Enfin, fait significatif, à l'heure même où nous écrivons ces lignes, l'initiateur de la psychologie expérimentale, Wundt, consacre ses leçons maîtresses à la philosophie d'Anselme de Cantorbéry, de Duns Scot et de Thomas d'Aquin.

En France, depuis plusieurs années déjà, M. Gardair professe un cours libre de philosophie d'après S. Thomas d'Aquin. Il y a présenté, avec un remarquable succès, les vues de Saint Thomas sur l'union de l'âme et du corps, sur les passions, il y expose cette année la théorie des lois.

Des chaires nouvelles ont été fondées à la Sorbonne et à l'école des

[1]) Voir notamment les articles de Siebeck, «Zur Psychologie der Scolastik» Ceux de Rabus, Ludwig Stein, Freudenthal, et les rapports sur les travaux concernant la philosophie au moyen-âge.

hautes études de Paris, et confiées à M. Langlois et à M. Picavet; elles ont principalement pour objet les origines et le développement historique de la Scolastique [1].

A l'Université de Louvain, toute une organisation d'études de sciences et de philosophie est en voie de se constituer.

Déjà en 1880, Léon XIII avait demandé au Cardinal de Malines, d'affecter à l'Université de Louvain, une chaire spéciale à l'enseignement de la philosophie de Saint Thomas.

Il disait dans sa lettre : « Nous avons formé le dessein de remettre en vigueur la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Nous désirons que les écoles catholiques s'en rapportent à cette doctrine, tout en se proposant de la mettre en harmonie avec les progrès et découvertes modernes dûment et scientifiquement établis. Ce procédé, le seul vrai, le seul efficace, nous voudrions le voir suivre par tous, maîtres et élèves..... [2] »

Dans la pensée de Léon XIII, la nouvelle chaire était destinée à devenir le centre d'un *Institut* qui prît à tâche de mieux asseoir la philosophie de l'École sur des bases scientifiques.

« Nous jugeons non seulement opportun mais nécessaire, disait Léon XIII, à la date du 8 novembre 1889, de donner aux études philosophiques de l'Université de Louvain une ordonnance rationnelle, de façon à ce que les disciples puissent y trouver dans une large abondance, avec les leçons de la sagesse antique, les découvertes dues aux investigations pleines de sagacité de nos contemporains et y puisent des trésors également profitables à la religion et à la société civile » [3].

Déjà, du reste, dans son Encyclique *Æterni Patris*, Léon XIII avait exalté le zèle de Saint Thomas, d'Albert-le-Grand et, en général, des princes de la scolastique pour l'étude de la nature et recommandé à tous d'accueillir avec reconnaissance les découvertes et les théories modernes, peu importe de qui elles émanent, pourvu que la sagesse les ratifie.

[1]) Cf. *Revue internationale de l'enseignement*, 15 décembre 1888 et 15 avril 1893.

[2]) Voir le document intégral plus loin aux *Mélanges et Documents*.

[3]) Voir plus loin aux *Mélanges et Documents*.

Et il ajoutait : « S'il se rencontre dans les doctrines scolastiques telle ou telle question trop subtile, quelque affirmation inconsidérée ou une opinion quelconque qui s'accorde mal avec des doctrines bien assises des âges postérieurs, qui soit, en un mot, dépourvue de probabilité, nous n'avons nullement l'intention de les proposer à l'imitation de notre siècle. »

C'est la philosophie scolastique ainsi entendue que nous qualifions de *néo-scolastique*.

De fait, le péripatétisme scolastique n'a pas eu, jusqu'à présent, sur la marche générale de la pensée, l'influence qui lui revient.

Il y a donc une innovation à réaliser.

Le génie de Léon XIII l'a vue, sa volonté souveraine est qu'on la tente.

* * *

Les amis de la philosophie de l'Ecole pâtissent d'une situation générale qui est faite aux savants catholiques : on les tient confinés chez eux, dans une sorte d'isolement; il semble qu'ils soient frappés de suspicion ; leurs publications ont grand'peine à franchir l'enceinte des croyants et n'ont point ou n'ont guère d'écho au dehors.

Nous avons recueilli tantôt sur les lèvres de savants distingués von Jhering et van der Vlugt l'aveu sincère qu'ils avaient été élevés dans l'ignorance la plus complète de la philosophie de Saint Thomas.

A quoi tient donc cet état de choses ?

Il tient, selon nous, à plusieurs causes.

La première cause, c'est l'*idée préconçue* que le savant catholique est acquis d'avance aux doctrines qu'il préconise et que la science ne peut être, entre ses mains, qu'une arme pour la défense de son *credo*. Il semble, aux yeux d'un grand nombre, que le croyant soit inévitablement enlacé dans des dogmes qui le gênent et que, pour rester fidèle à sa foi, il doive renoncer à l'amour désintéressé et à la culture libre de la science. Toute publication signée de la main d'un croyant est tenue pour un chapitre d'apologétique, une plaidoirie *pro domo* qui ne mérite pas les honneurs d'un examen objectif et impartial.

Nous aurions beau jeu si nous voulions répondre à ce parti-pris, en usant du même procédé.

Quel temps fut jamais plus fertile que le nôtre en doctrines a priori ?

Prenons la philosophie qui s'intitule « scientifique » ou « positive », en opposition avec la nôtre, qui a le nom de ne pas se préoccuper de la science ou de l'expérience.

Est-il rien de plus tyrannique que les deux dogmes fondamentaux du Positivisme, l'affirmation d'un mode unique de connaissance et la doctrine de l'évolution?

Que l'évolution fasse l'objet de recherches scientifiques, fort bien, il y en a peu d'aussi graves et d'aussi séduisantes, mais de quel droit veut-on nous imposer, sans aucune preuve expérimentale, la croyance aveugle à une « *loi* d'universelle évolution »?

On nous dit que l'intelligence humaine n'a qu'un seul mode légitime de connaître et on récuse a priori toute affirmation ayant pour objet des rapports essentiels, absolus, indépendants de la constatation des faits concrets; on ne veut plus voir que la matière, on s'interdit l'examen de tous les problèmes qui touchent aux réalités immatérielles.

Mais ne voit-on pas que c'est là un postulat qui préjuge la vérité du positivisme et de toutes ses conséquences? Pour qu'il fût permis d'ériger en thèse qu'il n'y a qu'un seul mode de connaître, le mode soi-disant « positif », et une seule catégorie d'êtres connaissables, le monde des réalités physiques, il faudrait qu'il fût intrinsèquement évident que les notions d'être et d'être corporel ont la même compréhension. Car, si cela n'est pas, — et qui oserait soutenir sincèrement que cela est? — c'est une prétention arbitraire de les identifier et un acte de dogmatisme tyrannique de faire dépendre toute la critique scientifique et philosophique d'une pareille identification.

Il ne nous serait donc pas mal aisé de retourner contre autrui les procédés dont on se sert trop souvent contre nous.

Mais à quoi bon? Prouver que d'autres ont tort n'est pas prouver que l'on a raison.

La vérité, c'est que tout homme qui pense a foi en une doctrine, en ceci ou en cela; il croit à quelque chose, ne fût-ce qu'au scepticisme. Et lorsque cet homme prend la parole ou la plume, c'est pour faire passer de son âme dans celle des autres les convictions qu'il s'est formées.

Ce qui serait insensé et impertinent, ce serait de professer une doctrine que l'on n'aurait pas mûrie, des croyances dont on n'aurait pas pris la peine de justifier les fondements.

Mais une fois cette justification faite, pourquoi devrait-on en dissimuler les résultats? Pourquoi celui qui s'adresse à autrui, ne pourrait-il lui dire d'avance les conclusions auxquelles il a la conviction d'aboutir?

Dira-t-on que, pour être loyal, il faut taire la persuasion réfléchie qui vous a déterminé à écrire, à peu près commele tactici en cache le jeu de sa politique et voile les espérances qu'il escompte?

Au fond de tout cela se cache une méprise fort élémentaire. On confond la recherche de la vérité et la communication à autrui de ce que l'on tient pour la vérité; ce que l'on appelle, en méthodologie, la méthode d'invention et la méthode d'enseignement.

Tout ce que l'on peut exiger de la loyauté d'un auteur, c'est qu'il ait cherché avec désintéressement la vérité, toute la vérité, sans se préoccuper de ses conséquences, et qu'il ne traduise dans son langage ou ses écrits que l'expression fidèle de ce qu'il a pu trouver.

Or, sous ce rapport, nous prétendons, nous, catholiques, être pour le moins aussi dignes de foi que quiconque, attendu que notre foi elle-même nous fait une loi primordiale d'être honnêtes, et d'aimer par-dessus tout la vérité. C'est tout juste parce que notre foi nous donne l'assurance qu'elle ne sera jamais en conflit avec la raison, que nous sommes toujours tranquilles dans la recherche de la vérité. Le chrétien qui a peur de l'inconnu méconnait sa foi. Jamais ni un fait, ni une expérience, ni un témoignage, quels qu'ils soient, n'ébranleront la certitude du *croyant* qui sait à quoi sa foi l'engage; par conséquent, ils ne peuvent lui suggérer une altération ou une réticence.

Que l'on veuille donc, une bonne fois, nous épargner ces procès de tendance auxquels nous sommes si souvent en butte, et qui ont pour effet de frapper de suspicion nos œuvres les plus désintéressées.

Que l'on veuille bien aussi ne plus nous faire un grief de tourner nos regards vers le XIIIe siècle, comme si nous prétendions « ramener l'esprit humain plusieurs siècles en arrière », ou asseoir despotiquement le « triomphe du thomisme sur les ruines de la pensée moderne » [1]).

[1]) Cfr. *Revue philosophique*, Avril 1893, p. 395; les paroles entre guillemets sont extraites de correspondances à l'auteur de l'étude intitulée: *Le mouvement néo-thomiste.*

Ce sont de vaines déclamations.

Manifestement non, il ne s'agit pas de retourner en arrière. N'avons-nous pas entendu Léon XIII, l'initiateur du mouvement néo-thomiste, recommander à la sympathie de tous, les œuvres de la pensée moderne?

Si nous songions à asservir notre pensée, en philosophie, à celle d'un maître, celui-ci s'appelât-il Saint Thomas, c'est Saint Thomas lui-même qui nous condamnerait. Ne nous prévient-il pas qu'il faut accepter avec beaucoup de réserve l'autorité humaine; « locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humana est infirmissimus? »

Mais le respect de l'autorité, le souci de la tradition ne sont point du servilisme.

Qui donc, en philosophie, ne se réclame d'aucun nom, peu importe que ce nom soit celui de Saint Thomas, ou qu'il soit celui de Descartes, de Kant, d'Auguste Comte, ou d'Herbert Spencer?

Est-ce à dire que ce nom soit un fétiche dont le culte aveugle la pensée?

Ce qui serait du fétichisme, ce serait de se vouer les yeux bandés à une doctrine que l'on ne connaît pas. Mais quand, après examen, on reste convaincu qu'une doctrine représente le plus puissant effort de la pensée, la solution la plus approchée des problèmes primordiaux de l'esprit, c'est un devoir d'y souscrire, sous peine de trahir la vérité.

La philosophie scolastique n'est pas pour nous un idéal que nous ne pourrions plus avoir l'ambition de dépasser, mais nous sommes d'avis que, « au lieu de reprendre sans trève, à nouveau, la solution » de la nature et de la science, il serait sage de conserver, pour les » perfectionner sans cesse, les découvertes anciennes. N'emploierions-» nous pas avec plus d'utilité nos veilles en agrandissant la doctrine, » qu'en la changeant chaque jour, dans l'espoir d'attacher notre nom à » quelque système? Eh? avec quelque force d'esprit, il n'est pas » malaisé d'imaginer une nouvelle synthèse scientifique... Qu'on nous » dise ce que les philosophes ont trouvé d'essentiel depuis Descartes, » qui ne se trouve en germe dans Aristote, dans Platon, cette double » personnification de l'analyse et de la syntèse mentales? Quelle vue » stable et réellement universelle a été ajoutée, dans la spéculation

» chrétienne, aux doctrines de Saint Augustin, de Saint Thomas » d'Aquin? » [1])

Mais le préjugé que nous venons de rencontrer n'est pas la cause unique du peu d'influence exercée par le péripatétisme scolastique sur la pensée moderne.

Il en est une autre, qui tient à la façon de concevoir la science.

Pour un grand nombre *d'entre nous*, la science consiste surtout à *apprendre*, à collectionner des résultats obtenus par d'autres, à les soumettre au contrôle de la métaphysique spiritualiste pour en *déduire* des conséquences, qu'il faut accueillir, si elles sont orthodoxes, proscrire et *réfuter*, si elles sont erronées.

La science contemporaine n'a plus ces visées compréhensives, ces allures synthétiques; elle est, avant tout, une science d'observations partielles, minutieuses, une science *d'analyse*. Notre siècle a conçu une défiance extrême pour les conclusions générales et les constructions d'ensemble; les nouveaux moyens d'investigation mis à sa disposition ont accru sans mesure son pouvoir de décomposer, et fait naître un désir intense de reprendre l'examen des choses par l'observation patiente de leurs éléments.

De même, la science contemporaine se préoccupe grandement et à bon droit, de la genèse première et des vicissitudes historiques des idées ou des systèmes. Les auteurs scolastiques, soucieux avant tout de la vérité pour elle-même, négligeaient fort le côté historique des problèmes; leurs disciples ont beaucoup hérité de ces habitudes d'esprit; généralement, leur méthode est plutôt expositive, doctrinale, qu'historique.

De là, une opposition sourde entre nos tendances et celles de la science contemporaine, un sentiment vague d'incompatibilité entre les unes et les autres.

Les sciences, d'ailleurs, se sont tellement multipliées, que la philosophie a naturellement subi, elle aussi, la loi de la division du travail. Jadis, la philosophie embrassait l'universalité des êtres envisagés dans leurs propriétés physiques, mathématiques et métaphysiques; mais,

[1]) Van Weddingen, l'Encyclique de SS. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne, p. 91-92.

depuis un siècle cette vaste unité est brisée. A l'époque de Wolf, la science de la nature et les mathématiques se séparèrent de la métaphysique; il n'y eut plus, dès lors, entre elles de langue commune; les équivoques surgirent, les termes qui rendent les notions les plus fondamentales de l'esprit humain, ceux de matière, par exemple, de substance, de mouvement, de cause, de force, d'énergie, et quantité d'autres furent pris dans des acceptions différentes selon qu'il s'agissait de science ou de philosophie; de là, des malentendus que l'isolement accentuait, et c'est ainsi, une fois de plus, que l'on en vint à croire que la métaphysique et la science doivent vivre divorcées pour n'être pas en perpétuel conflit.

Que l'on ajoute à cela le dédain de Descartes pour les spéculations laborieuses de l'ancienne métaphysique et le scepticisme professé par l'auteur de la Critique de la raison pure pour tout ce qui dépasse les limites de l'expérience sensible, et l'on s'expliquera aisément comment la métaphysique est tombée dans le décri et combien grande est, pour elle, la difficulté de reconquérir son action légitime sur la direction des esprits.

Qu'est-ce à dire?

Faut-il donc renoncer à faire de la métaphysique, de la science synthétique ou déductive, pour se vouer exclusivement à l'observation et à l'analyse?

Ce serait tomber d'un excès dans un autre.

L'expérience ne l'a que trop démontré, l'analyse laissée à elle seule engendre aisément des habitudes d'esprit étroites, une sorte de répugnance instinctive pour tout ce qui dépasse le fait observé, des tendances, sinon des doctrines positivistes.

Or, la science n'est pas une accumulation de faits, c'est un système embrassant les faits et leurs mutuelles relations, ce n'est pas un agrégat d'atomes, c'est un organisme.

« En présence du livre immense que la vérité étale devant nous, écrit le Cardinal Newman, nous avons comme la vue basse; nous ne pouvons le lire qu'à la condition de regarder de tout près les mots, les syllabes, les lettres dont il est fait; de là, la nécessité de sciences particulières. Mais celles-ci ne nous donnent pas la représentation exacte de la réalité. Les sciences particulières abstraient. Or, les

relations qu'elles isolent par la pensée *se tiennent dans la réalité;* elles s'enchaînent les unes aux autres, et c'est pour cela que les sciences spéciales appellent une science des sciences, une synthèse générale, en un mot, la philosophie » [1].

Mais ne semble-t-il pas que nous tournions dans un cercle vicieux et qu'il n'y ait décidément plus moyen de faire de la science au sens complet de l'expression?

La difficulté, en effet, est grave et il est permis de dire, en thèse générale, que ce n'est pas le fait d'un seul homme de la résoudre.

Dès lors, comme en présence du champ d'observation qui va s'élargissant tous les jours, les efforts individuels sont impuissants, il faut que l'association supplée à l'insuffisance du travailleur isolé, et que des hommes d'analyse et de synthèse se réunissent pour réaliser, par leur commerce journalier et leur action commune, un milieu approprié au développement harmonieux de la science et de la philosophie.

Tel est le but de l'Ecole de philosophie fondée à l'Université de Louvain, à la demande de Léon XIII, et placée sous le vocable de celui qui semble avoir le mieux et le plus sagement uni l'esprit d'analyse et l'esprit de synthèse, Saint Thomas d'Aquin.

A chacune des branches spéciales de l'enseignement philosophique se rattache un groupe correspondant de sciences d'analyse : à la *cosmologie,* les sciences physiques et mathématiques; à la *psychologie,* les sciences naturelles; à la *philosophie morale,* enfin, les sciences morales et plus spécialement les sciences sociales, économiques et politiques.

De plus, conjointement avec chacun de ces cours, le programme de l'École comporte, chaque année, un enseignement historique destiné à mettre en lumière l'évolution des idées.

La Revue Néo-Scolastique servira d'organe à l'École de philosophie de Louvain.

Elle fait, d'ailleurs, appel à tous ceux qui aiment à concilier « les leçons de la sagesse antique avec les découvertes et les investigations de nos contemporains ».

[1] J. H. Newman, The idea of a University, University Subjects, Disc. III, 4.

Elle tâchera de s'intéresser aux sciences physiques, biologiques, politiques et sociales, de les considérer objectivement et dans leur évolution historique; elle sera attentive aux synthèses qu'elles préparent, les rapprochera des doctrines traditionnelles de l'École et espère justifier, par ce rapprochement même, son titre de *Revue néo-scolastique*.

D. MERCIER.

II.

UN CHAPITRE INÉDIT

DE LA PHILOSOPHIE D'AVICENNE.

On sait combien l'Aristotélisme est redevable aux Arabes : ce sont les Arabes, notamment, qui, les premiers, l'ont fait connaître aux Scolastiques. Ibn Sînâ, ou Avicenne, est l'un de ceux qui en avaient le mieux étudié les principes. Ce n'est pas, tant s'en faut, qu'il nous soit toujours un écho fidèle du maître; mais, s'il mêle aux enseignements du Stagirite des tendances et des doctrines néo-platoniciennes, il le fait moins qu'Alfarâbi, qui l'avait précédé; surtout, il est meilleur interprète qu'Averrhoès, dont saint Thomas a pu dire avec une juste sévérité : « Non tam fuit peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator. » Il n'est pas nécessaire d'aller, pour relever le mérite d'Avicenne, jusqu'à affirmer, à la suite d'un orientaliste distingué, S. Munck, qu' « il peut être considéré comme le plus grand représentant du péripatétisme au moyen âge »; mais il me sera bien permis de rappeler l'appréciation d'E. Renan : « C'est dans Ibn Sînâ qu'il faut chercher l'expression la plus complète de la philosophie arabe. »

Parmi les nombreuses productions philosophiques d'Ibn Sînâ, le *Livre des Théorèmes et des avertissements* a toujours joui d'une réputation spéciale : la dernière en date et d'un volume relativement modeste, cette œuvre nous présente, dans une forme concise et assez originale, la pensée définitive de l'auteur sur quantité de points importants. Nous avons donné, l'an dernier, une édition critique du texte arabe [1]). Nous espérons en publier bientôt une traduction française.

[1]) *Le Livre des Théorèmes et des Avertissements*, publié d'après les mss. de Berlin, de Leyde et d'Oxford, et traduit avec éclaircissements. *Première partie : texte arabe;* in-8°, Leyde, Brill, 1892.

C'est un chapitre de cette traduction que la *Revue néo-scolastique* a bien voulu accueillir dans sa première livraison. Seulement, il n'a pas été possible d'insérer ici les notes et éclaircissements réservés à ce second volume et qui s'adresseront aux arabisants autant qu'aux philosophes et historiens de la philosophie.

On s'apercevra sans peine que, dans son travail, le traducteur ne s'est point préoccupé de l'élégance du style. Il s'estimera assez heureux si, en s'écartant le moins possible des expressions et des tournures de l'original, il est parvenu à rendre partout la pensée intelligible au lecteur.

Quoi qu'il en soit, il est des difficultés, voire des obscurités inhérentes au sujet et qu'une simple traduction ne saurait faire disparaître : Ibn Sînâ a découpé sa matière en petits paragraphes, qu'il appelle soit *Indications* (ou *Théorèmes*), soit *Avertissements*, et qu'il ne prend pas toujours la peine de relier entre eux; en outre, si ses explications nous semblent, par-ci, par-là, diffuses et délayées, il se montre ailleurs d'une concision étonnante et nous laisse souvent le soin de suppléer les conclusions de ses raisonnements; parfois, il combat des objections qu'il n'a pas formulées explicitement; ajoutez que, ne prétendant donner, dans ses *Théorèmes et avertissements*, qu'un résumé de sa doctrine, il y omet de propos délibéré ce qui est assez clair de sa nature : c'est ainsi, par exemple, qu'en parlant des puissances perceptives, il ne dit rien des sens extérieurs.

On devra remarquer encore que dans le présent chapitre toutes les parties se tiennent et doivent s'éclairer mutuellement. Cette observation s'adresse spécialement à tous ceux qui ne sont pas très familiarisés avec la manière de philosopher des Arabes; mais personne ne se trouvera bien de vouloir approfondir et apprécier un *Théorème* ou un *Avertissement* détaché de l'ensemble.

Pour rendre cette traduction facilement compréhensible à toutes les classes de lecteurs, il eût fallu y joindre des gloses perpétuelles et fastidieuses; je n'ai pu y songer. J'ai essayé toutefois de fournir une sorte de fil conducteur, en ajoutant à la plupart des paragraphes une courte note qui en indiquât dès l'abord le but ou l'objet général. Cette addition ou indication n'est qu'un emprunt, elle est simplement traduite du *Commentaire sur le Livre des Théorèmes et des avertissements*, de

Nasir ed-Din et-Tousi, dont un beau manuscrit, propriété de la *Bibliothèque royale* de Berlin, a été gracieusement mis à ma disposition.

Le titre qu'on va lire est double : *De l'âme terrestre et de l'âme céleste*. Il serait superflu, je pense, d'avertir que la première de ces deux expressions comprend les âmes végétatives, les âmes animales et les âmes humaines, et que la seconde s'entend du principe du mouvement dans les corps célestes.

DE L'AME TERRESTRE ET DE L'AME CÉLESTE.

Avertissement [1]. — Fais un retour sur toi-même, et considère si, étant bien portant, ou même dans certains autres états (de santé) qui te permettent de comprendre une chose convenablement, tu perds de vue l'existence de ta personne, et (vois) si tu laisses de t'affirmer toi-même. Je ne pense pas que cela arrive à celui qui observe attentivement. Aussi bien, ni pendant le sommeil de celui qui dort, ni pendant l'ivresse de celui qui est ivre, leur personne ne se sépare d'elle-même; seulement, la représentation que chacun se fait de sa personne ne subsiste pas (actuellement) dans son souvenir. Que si tu imagines que ta personne ait été créée, à sa première origine, avec une intelligence saine et des qualités convenables, et si tu la supposes dans une situation et des conditions telles que ses parties ne soient pas vues et que ses membres ne soient point touchés, mais qu'elle soit un instant isolée et suspendue dans l'air libre, tu trouveras qu'elle n'est attentive à rien, sinon à l'existence de son être.

Avertissement [2]. — Par quoi, soit alors, soit avant, soit après, perçois tu ta personne, et qu'est-ce qui perçoit, dans ta personne? Crois-tu que ce qui perçoit soit l'un de tes sens (externes), qui saisirait un objet présent, ou ton intelligence et une faculté distincte de tes sens et de ce qui y ressemble? Que si tu perçois par ton intelligence et une faculté distincte de tes sens, perçois-tu au moyen d'un intermédiaire ou sans intermédiaire? Je ne pense pas qu'alors tu aies besoin

[1]) Ibn Sinâ veut prouver l'existence de l'âme humaine.

[2]) I. S. veut montrer que l'homme ne perçoit son âme que par son âme même, et non point par l'intermédiaire d'autre chose.

en cela d'un intermédiaire, car il n'y en a point. Il résulte que tu perçois ta personne sans avoir besoin soit d'une autre puissance, soit d'un intermédiaire : en résumé donc, par tes sens ou par tes facultés internes, sans intermédiaire. D'ailleurs, considère (ce qui va suivre).

Avertissement [1]. — Concluras-tu que ce qui est perçu en toi c'est ta peau, saisie par ton regard? Nullement; car si l'on t'en dépouille et qu'elle soit remplacée par une autre, tu restes toi-même. Serait-ce plutôt quelque chose que tu perçois également par le toucher et qui ferait aussi partie de tes membres extérieurs? Non; car il faut dire d'eux ce que nous avons dit de la peau; et de plus, dans la première partie de la supposition, nous avons considéré les sens s'abstenant de leurs actes. Il est donc clair que ce que tu perçois alors n'est pas un de tes membres, comme serait le cœur ou le cerveau; et, en effet, l'existence de ces deux organes ne t'est connue que par la dissection. Ce que tu perçois n'est pas davantage un ensemble en tant qu'ensemble; ceci t'est manifeste par ce que tu éprouves en toi-même et par ce qu'on t'a fait remarquer. Donc ce que tu perçois est autre chose, une chose distincte de ces parties, que parfois tu ne perçois point tout en percevant ta personne, et dont tu ne constates pas la nécessité en toi pour être toi-même. Par conséquent, ce que tu perçois n'est pas du nombre des choses que nous percevons d'une manière quelconque par les sens, ni de celles qui ont de l'analogie avec le sensible et que nous indiquerons bientôt.

Difficulté et avertissement. — Tu diras peut-être : Je n'affirme ma personne que par l'intermédiaire de mon acte. Mais il te faudrait alors, dans l'hypothèse énoncée, un acte que tu affirmerais, ou bien un mouvement, ou bien quelque autre chose; et, en examinant la susdite hypothèse, nous t'avons supposé dépourvu de tout cela. Mais, en prenant la question d'une façon plus générale, si tu affirmes ton acte comme un acte, absolument, il faudra que tu tires de là l'affirmation d'un agent, absolument, et non d'un agent particulier, qui serait ta personne même; si au contraire, tu affirmes ton acte comme un acte à toi, il ne t'est pas un moyen d'affirmer ta personne, mais ta personne fait partie du concept de ton acte en tant qu'il est ton acte : le pre-

[1] I. S. démontre que l'âme humaine ne tombe pas sous les sens.

mier concept préexiste donc à l'autre dans l'intelligence, ou, tout au moins, il existe en même temps que lui, et non point par lui. Par conséquent, ta personne n'est pas affirmée au moyen de cet intermédiaire.

Indication [1]. — L'animal se meut par un principe distinct de sa corporéité, puisque la corporéité existe dans d'autres êtres, et par quelque chose qui n'est pas la complexion de son corps; car, lorsqu'il se meut, sa complexion l'embarrasse souvent soit pour la direction de son mouvement, soit aussi pour son mouvement même. Pareillement, il perçoit par un principe distinct de sa corporéité et de sa complexion corporelle : celle-ci empêche de percevoir ce qui lui est semblable et se change au contact de ce qui lui est opposé; comment donc percevrait-on par elle? D'ailleurs, puisque la complexion résulte, dans l'animal, d'éléments contraires qui tendent à se séparer, il n'y a pour les forcer au mélange et à la cohésion qu'une force distincte de la complexion qui suit leur cohésion. Et quoi d'étonnant? Assurément, la cause qui produit et maintient la cohésion est antérieure à la cohésion; comment donc ne serait-elle pas antérieure à ce qui vient après cette cohésion? La même aggrégation, parce qu'il est inhérent à la cause qui la produit et la maintient de faiblir et de défaillir, est sollicitée à la dissolution. Par conséquent, le principe des facultés perceptives, des facultés motrices et de celles qui conservent la complexion est une autre chose, que tu peux nommer l'âme. C'est la substance qui gouverne les parties de ton corps et ton corps lui-même.

Indication [2]. — Cette substance est unique en toi, ou plutôt, à parler rigoureusement, elle est toi-même. Elle a des ramifications et des facultés dispersées dans tes membres. Que si tu éprouves une sensation dans l'un de tes membres, si tu imagines ou désires quelque chose, si tu t'emportes, la liaison qui existe entre la substance et les ramifications introduira dans la première une qualité telle que tu répéteras l'acte avec une certaine facilité, voire avec une propension et une habitude, qui domineront cette substance directrice à la manière des habitudes. Mais l'inverse arrive aussi; car souvent il se produit

[1]) I. S. veut montrer dans l'homme une âme distincte de sa corporéité.

[2]) I. S. établit l'unité de l'âme; il montre la manière dont elle est unie au corps et dont chacun de ces deux éléments est influencé par l'autre.

d'abord dans la substance une qualité intellectuelle et la liaison transmet l'influence de cette qualité aux ramifications, puis aux membres. Songe, par exemple, comment ta peau frissonne et comment tes cheveux se dressent quand tu te pénètres de la présence de Dieu et que tu réfléchis à sa grandeur. Ces impressions et habitudes acquises sont tantôt plus fortes et tantôt plus faibles; et n'étaient ces qualités, l'âme d'un homme ne serait point, par accoutumance, plus prompte que l'âme d'un autre à la débauche et aux emportements de la colère.

Indication [1]. — La perception d'un objet a lieu lorsque son entité se trouve présente dans le sujet percevant et est contemplée par ce qui, en lui, peut percevoir. De deux choses l'une : ou bien cette entité est la réalité même de la chose qui existe en dehors du sujet percevant pendant qu'il perçoit; et, alors, l'entité de ce qui n'a pas d'existence en acte parmi les objets extérieurs, de beaucoup de figures géométriques, par exemple, et aussi de beaucoup de choses supposées en géométrie, mais irréalisables, devra être mise au rang de ce qui est absolument inconnaissable ; — ou bien cette entité est une image de la réalité de l'objet, retracée dans la personne du sujet percevant et non séparée de lui : c'est l'hypothèse restante.

Avertissement [2]. — L'objet est perçu par les sens, lorsqu'il est présent. Il est imaginé, lorsqu'il est absent et qu'on se représente intérieurement sa forme: ainsi Zéid, que tu as vu, qui t'a quitté et que tu t'imagines ensuite. Il est perçu intelligiblement, quand de Zéid, par exemple, on se forme le concept d'homme, qui se retrouve aussi dans d'autres personnes. Dans la perception sensible, il est recouvert d'enveloppes étrangères à sa quiddité et dont l'enlèvement éventuel n'influerait point sur le fond de son essence; tels sont un lieu, un mode, une position et une quantité déterminés, dont tu peux supposer le remplacement sans que l'entité de l'essence humaine en soit modifiée. Les sens atteignent l'objet en tant qu'il est enveloppé de ces accidents, qui adhèrent à lui à raison de la matière dont il a été créé; ils ne l'en dépouillent point, et ne le perçoivent que grâce à une con-

[1]) Après avoir établi l'existence de l'âme, I. S. aborde l'étude de ses puissances, en commençant par les facultés perceptives. Ce paragraphe expose la nature de la perception.

[2]) I. S. expose les différentes sortes et les degrés de perception.

nexion de position entre sa matière et les sens mêmes. Voilà pourquoi lorsque la chose a disparu, sa forme n'est plus représentée dans les sens extérieurs. Quant à l'imagination interne, elle reproduit l'objet avec ces accidents, elle ne saurait l'en séparer; mais elle le dépouille de la connexion mentionnée, dont dépend la sensibilité; elle se représente donc sa forme sans le support de la forme. L'intelligence, elle, a la puissance d'abstraire la quiddité enveloppée dans les adhérences étrangères et individualisantes; elle la maintient, en exécutant sur les données sensibles comme un travail qui en fait les notions intelligibles. L'être naturellement exempt des mélanges matériels et des adhérences étrangères, qui ne s'attachent pas à l'essence en vertu de l'essence même, est l'intelligible par soi : il n'a pas besoin de subir un travail qui le prépare à être perçu intellectuellement par le sujet capable de le percevoir intellectuellement; mais il se peut qu'il y ait un travail requis de la part du sujet capable de le percevoir intellectuellement.

Indication [1]. — Maintenant, tu désireras peut-être que nous te donnions une très courte explication des facultés perceptives internes et que nous t'expliquions en premier lieu ce qui concerne les facultés analogues aux sens. Écoute donc. N'est-il pas vrai que tu vois comme une ligne droite la goutte qui tombe, et comme une ligne circulaire, le point qui tourne avec rapidité, et cela par manière de vision d'une chose présente, non par manière d'imagination ou de souvenir? Tu sais d'ailleurs que dans la vue ne se peint que la forme de l'objet situé en face, et l'objet situé en face, qu'il tombe ou qu'il tourne, est comme un point, non comme une ligne. C'est donc que, dans quelqu'une de tes facultés, est restée l'image de ce qui a été imprimé en elle tout d'abord, et qu'à cette image s'est jointe celle du regard présent. Tu possèdes, par conséquent, une faculté antérieure à la vue, à laquelle la vue amène les choses et les rend comme présentes, et dans laquelle se réunissent les données sensibles que tu perçois ensuite. Tu possèdes (aussi) une faculté qui conserve, rassemblées en elle, les images des choses sensibles qui ont disparu. Grâce à ces

[1] I. S. entreprend d'expliquer les facultés qui perçoivent et leurs conditions, en commençant par les facultés animales.

deux facultés, tu peux juger que cette couleur n'est pas cette saveur, et que le même sujet a telle couleur et telle saveur : celui qui porte ce double jugement doit avoir présentes à la fois les deux choses qu'il juge. Voilà donc des facnltés. Mais, de plus, les animaux, l'animal raisonnable comme l'animal sans raison, perçoivent dans les choses sensibles particulières des notions particulières, non sensibles et non fournies par la voie des sens; ainsi la brebis perçoit-elle dans le loup une notion non sensible, ainsi le bélier perçoit-il dans la brebis une notion non sensible. Cette perception est particulière, et tu la soumets à ton jugement, de la même façon que les sens jugent l'objet saisi par eux comme présent. Tu as donc une faculté de cette nature. En outre, il y a en toi et en beaucoup d'animaux sans parole, pour conserver ces notions, après que le sujet les a affirmées dans un jugement, une faculté distincte de la faculté qui conserve les formes. Chacune de ces facultés a un organe corporel spécial et un nom spécial. La première s'appelle le sens commun et aussi *fantaisie;* son organe est l'esprit (vital) répandu dans les racines du nerf sensible et surtout dans la cavité antérieure du cerveau. La seconde se nomme *faculté formatrice* et imagination; elle a pour organe l'esprit répandu dans le ventricule antérieur et principalement dans sa partie la plus en arrière. La troisième est l'*estimative*, dont l'organe est le cerveau tout entier, mais plus spécialement le ventricule du milieu. Là se trouve, pour servir la précédente, une quatrième faculté, dont le rôle consiste à combiner et à diviser ce qui lui est accessible en fait de formes fournies par le sens (commun) et de notions perçues par l'estimative, et aussi à combiner les formes avec les notions et à séparer les unes des autres. Elle se nomme faculté *cogitative*, quand c'est l'intelligence qui l'emploie; si c'est l'estimative qui s'en sert, elle devient l'*imaginative* [1]). Son

[1]) J'ai cru ne pouvoir mieux rendre le mot arabe *motakhayyela*, qui est de même racine que le nom *khayâl (imagination)*. Dans Schmoelders (*Documenta philosophiae Arabum*, pag. 119), qui s'appuie sur Hammer, *khayâl* est traduit par *imaginatio simplex*, et *motakhayyela*, par *imaginatio composita*. Saint Thomas emploie comme équivalents respectifs les deux termes *imaginativa* et *phantasia*. Nous lisons, en effet, dans la *Summa theol.*, 1ª, q. 78, a. 4 : « Sed contra est quod Avicenna, in suo libro *De anima*, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam et memorativam*. » Et tandis que Schmoelders hésite et ose à peine se prononcer sur la caractéristique et la différence des deux facultés au

domaine est dans la partie antérieure du ventricule du milieu. Elle est comme une faculté (créée) pour l'estimative et, par l'intermédiaire de celle-ci, pour l'intelligence. La dernière des facultés est la mémoire, dont le domaine est celui où réside et qu'emploie comme organe l'esprit (vital) contenu dans le ventricule postérieur. Ce qui a amené les hommes à juger que tels sont les organes, c'est que la corruption, quand elle s'attaque spécialement à un ventricule, nuit à la faculté (correspondante); c'est aussi cette considération, que la sagesse de Dieu — qu'il soit glorifié et que sa puissance soit exaltée ! — demandait qu'il plaçât en avant les facultés plus propres à connaître le corporel, en arrière, les facultés plus propres à connaître le spirituel, et au milieu, celles qui agissent sur l'un et l'autre en les appréciant et en rappelant les images qui s'effacent des deux côtés.

Indication [1]. — Analogue à cette distribution spécifique (qui précède) est la division en variétés, pour ainsi dire, qui va suivre. Elle consiste à considérer dans l'âme humaine capable de penser une substance ayant et des facultés et des perfections. Parmi ses facultés, se trouve celle qui lui appartient à raison de son obligation de gouverner le corps; c'est la faculté qui porte le nom d'intellect pratique et qui découvre, dans les cas particuliers, les actions humaines nécessaires pour arriver à des fins choisies librement, en partant de principes soit premiers, soit publiquement connus, soit expérimentaux, et en s'aidant, touchant la proposition universelle, de l'intellect spéculatif, jusqu'à ce qu'on arrive par elle à la proposition particulière. Parmi les facultés de l'âme, se trouvent (encore) celles qui lui conviennent à raison du besoin qu'elle a de perfectionner sa substance

sens des philosophes arabes, l'Ange de l'Ecole avait vu très justement, dans l'*imaginativa* (que nous appelons *imagination*), l'imagination *rétentive et reproductrice*, et dans la *phantasia* (notre *imaginative*), l'imagination *constructive*. Aussi bien refuse-t-il de suivre Avicenne en ce point : « Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimns. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet *sensum communem*, et *imaginationem*, *æstimativam* et *memorativam*. »

[1]) I. S. veut traiter des facultés propres à l'homme.

par l'intellect en acte : la première de cette catégorie est une faculté préparatoire par rapport aux notions intelligibles; plusieurs l'appellent intellect matériel : c'est la niche murale [1] pour recevoir une lampe. Après elle, vient une autre faculté, qui résulte dans l'âme de la présence des premiers intelligibles et qui la dispose à acquérir les seconds. Cette acquisition se fait ou par la réflexion ou par la divination : la réflexion est l'olivier, parce qu'elle est relativement faible; la divination est, en outre, l'huile, parce qu'elle est plus forte (que la réflexion). Alors, la faculté s'appelle intellect habituel, et elle est le cristal. Mais son degré le plus noble et le plus remarquable, c'est la faculté sainte, dont l'huile s'enflammerait presque (d'elle-même). Ensuite adviennent à l'âme une faculté et une perfection : la perfection consiste en ce que l'âme s'enrichit des intelligibles en acte, contemplés et représentés dans l'intelligence, et cette perfection est une lumière sur une lumière; la faculté consiste en ce que l'âme peut se rendre présent, comme l'objet qu'elle voit actuellement, l'intelligible perçu et déjà formé, et cela, quand elle le veut, sans avoir besoin d'acquérir des connaissances nouvelles; et cette faculté est la lampe. La perfection dont il s'agit est appelée intellect acquis, et la faculté, intellect en acte. Ce qui fait passer de l'habitude à l'acte parfait, comme aussi de l'intellect matériel à l'habitude, c'est l'intellect actif, et celui-ci est le feu.

Avertissement. — Peut-être désireras-tu maintenant connaître la différence entre la réflexion et la divination. Ecoute donc. La réflexion, c'est, dans le domaine des notions intelligibles, un certain mouvement de l'âme, le plus souvent avec l'aide de l'imagination, pour chercher le terme moyen ou ce qui en joue le rôle et conduit à la connaissance de ce qu'on ignorait; elle s'applique au cas où l'on a perdu (une notion) et où l'on tâche de faire réapparaître ce qui a été accumulé

[1] Il y a dans cette appellation et dans celles qui suivent *(olivier, huile, cristal, lumière sur lumière, lampe, feu)*, une application métaphorique d'un verset du Coran *(Sourate XXIV, 35)*, dont voici la traduction :

« Dieu est la lumière du ciel et de la terre. Cette lumière est comparable à une niche murale renfermant une lampe; la lampe est dans un cristal: le cristal est comme une étoile brillante. La même lampe s'allume de l'olivier béni qui n'est ni oriental ni occidental et dont l'huile brûlerait presque sans qu'on y mette le feu. C'est une lumière sur une lumière. Dieu conduit vers sa lumière qui il veut et propose aux hommes des paraboles; car il sait tout. »

dans le trésor de l'intérieur et ce qui y ressemble. Parfois, ce mouvement atteint l'objet cherché; parfois aussi, il le manque. La divination, elle, a lieu quand le terme moyen se présente à l'esprit tout d'un coup, soit à la suite d'une demande et d'un désir, mais sans mouvement, soit à la fois sans désir et sans mouvement. Avec l'objet en question se présente alors sa raison ou ce qui en fait l'office.

Indication. — Peut-être désireras-tu plus d'éclaircissements sur la faculté sainte et la possibilité de son existence. Ecoute donc. Ne sais-tu pas que la divination existe et que, pour elle comme pour la réflexion, il y a parmi les hommes des degrés divers? Les uns sont inintelligents et la réflexion ne leur est d'aucun profit; d'autres ont un certain degré de pénétration et s'adonnent avec fruit à de longues méditations; d'autres sont plus pénétrants encore et arrivent aux connaissances intellectuelles par la divination. La pénétration de ces derniers n'est pas égale chez tous, elle est tantôt plus et tantôt moins développée; et de même que tu trouveras d'un côté la diminution allant jusqu'au sujet qui n'a pas le don de la divination, de même, sois en sûr, la progression croissante peut s'étendre de l'autre côté jusqu'à l'homme capable de se passer d'information et de réflexion dans la plupart des cas.

Indication [1]. — Si tu désires pousser l'observation plus loin, on te montrera, sache-le, que ce qui reçoit en nous l'empreinte de la forme intelligible n'est ni un corps ni dans un corps, tandis que ce qui y reçoit l'empreinte de la forme antérieure est un corps ou une force dans un corps. D'ailleurs, tu ne l'ignores pas, la connaissance qu'a une faculté de l'objet qu'elle perçoit est l'impression de la forme de cet objet sur la faculté, et aussi longtemps que la forme est présente dans la faculté, celle-ci ne la perd point de vue. Quand une faculté qui avait perdu de vue une forme y revient et y fait attention, penses-tu qu'il soit arrivé autre chose que la représentation de la forme dans la faculté? Il faut donc, lorsqu'on perd de vue une forme, qu'elle ait, d'une certaine façon disparu de la faculté perceptive. Pour la faculté estimative que possède l'animal, cette disparition peut se produire de deux manières : l'une, c'est que la forme disparaisse de la faculté en

[1] I. S. veut établir l'existence de l'intellect actif et exposer la manière dont les formes intelligibles sont répandues sur les âmes humaines.

question et d'une autre faculté — si elle existe — servant de réservoir à la première; la seconde, c'est qu'elle disparaisse de la faculté perceptive et demeure dans une autre faculté qui est comme le réservoir de celle-là. Dans le premier cas, la forme ne reviendra à l'estimative que par le labeur d'apprendre de nouveau; dans le second, elle reviendra et réapparaîtra par la considération attentive du réservoir, sans qu'on doive se donner la peine de réapprendre. Quelque chose de semblable peut arriver pour les formes imaginatives, qui sont conservées dans des facultés corporelles : rien n'empêche qu'elles soient mises en réserve par nous dans un organe ou dans une faculté organique et que leur oubli passager affecte une faculté résidant dans un autre organe; car nos corps et les facultés de nos corps sont susceptibles de division. Peut-être la même explication n'est-elle pas possible là où il s'agit d'impressions non corporelles; mais nous dirons : Pour nous, quelque chose de semblable aux deux cas indiqués se retrouve dans les notions intelligibles, je veux dire dans les perceptions qui s'oublient momentanément et qu'on fait ensuite revenir; mais la substance sur laquelle se retracent les formes intelligibles est incorporelle et indivisible, comme on te le montrera; il n'y a donc pas en elle une partie qui serait comme le trésor et une partie comparable à l'administrateur (du trésor); il n'est pas non plus possible que la faculté intelligente soit comme l'administrateur, tandis qu'une partie du corps ou quelqu'une de ses facultés serait le trésor, puisque les choses intelligibles ne se retracent pas sur un corps. Il résulte de là qu'il existe en dehors de notre substance un être qui, étant une substance intelligente en acte, possède par soi-même les formes intelligibles. Si entre nos âmes et lui il se produit une certaine union, elles reçoivent de lui l'empreinte des formes intelligibles qui constituent la disposition propre à des jugements particuliers; et si l'âme s'écarte de lui dans la direction des choses du monde corporel ou d'une autre forme, la représentation qui existait antérieurement s'efface, comme si le miroir par lequel l'âme faisait face à la région sainte s'en était détourné vers la région des sens ou vers un autre objet de la région sainte. Ceci d'ailleurs n'arrivera à l'âme que dans le cas où elle aura acquis l'habitude de l'union.

Indication [1]. — Cette union a pour causes une faculté lointaine, qui est l'intellect matériel, une faculté acquérante, qui est l'intellect habituel, et une faculté complètement préparée, capable de transporter, lorsqu'elle le veut, l'âme dans la direction de l'illumination, et cela en vertu d'une habitude stable; cette dernière faculté s'appelle l'intellect en acte.

Indication [2]. — L'action multiple que l'âme, par le ministère de la faculté estimative et de la faculté cogitative, exerce sur les fantômes sensibles et sur les images des notions (intelligibles), qui sont dans la faculté formatrice et dans la mémoire, prépare l'âme à recevoir de la substance séparée les formes abstraites de ces fantômes ou images; et la raison en est dans une certaine convenance qui existe entre cette substance et l'âme. C'est là une vérité qu'établissent sûrement l'examen et la méditation attentive de la question. Les mêmes actes déterminent une préparation parfaite à telle ou telle forme particulière. Parfois, c'est d'une notion intelligible que résulte cette détermination spéciale relativement à une autre notion intelligible.

Indication. — Maintenant, si tu désires qu'on te montre clairement que la notion intelligible ne s'imprime ni sur ce qui est divisible ni sur ce qui a une position dans l'espace, écoute. Tu sais qu'à ce qui n'est pas divisible peuvent s'unir, en grand nombre, des choses qui ne sont pas nécessairement divisées par position locale, et cela parce que leur multiplicité n'est pas la multiplicité des choses divisées par position locale, comme seraient les parties d'un objet bigarré de noir et de blanc. Mais une chose indivisible ne saurait s'unir à ce qui se divise en des parties multiples et occupant des positions locales diverses. Or, dans le domaine des choses intelligibles, il y a sans nul doute des notions indivisibles; autrement, les choses intelligibles seraient simplement composées d'éléments infinis en acte; de plus, dans toute multitude, soit finie, soit infinie, il faut quelque chose qui soit un en acte, et si, dans les notions intelligibles, il y a quelque chose qui est un et qui est perçu intellectuellement en tant qu'un,

[1]) I. S. indique la cause produisant dans l'âme l'habitude qui la dispose à la réception des formes intelligibles.

[2]) I. S. veut déterminer et détailler la manière dont se fait l'union avec l'intellect actif.

il est donc perçu comme indivisible ; il ne se retrace point, par conséquent, sur ce qui est divisé par position locale. Or tout corps, comme toute force résidant dans un corps, est divisible.

Difficulté et avertissement. — Mais tu diras peut-être : Rien n'empêcherait d'admettre dans la forme intelligible une la division imaginaire en parties semblables les unes aux autres. Ecoute donc. Si chacune des deux parties semblables est, avec l'autre, une condition nécessaire à l'achèvement du concept intellectuel, toutes les deux sont distantes de celui-ci comme la condition est distante du conditionnel ; en outre, l'intelligible, n'étant perçu que moyennant deux conditions qui sont ses parties, sera divisé ; ajoute qu'avant la réalisation de la division, il manquera d'une condition et ne sera pas intelligible. Si chacune des parties n'est pas condition, la forme intelligible, au moment de la division supposée, devient intelligible avec le concours de ce qui n'entre qu'accidentellement dans l'achèvement de son intelligibilité, et tandis que nous l'avons admise comme une forme, dépouillée des adhérences étrangères, elle en serait encore revêtue. D'ailleurs, tout ce qui a une étendue, si petite soit-elle, rend la forme divisible. Chacune des deux parties, puisqu'elles sont semblables l'une à l'autre, contiendrait l'espèce de la forme intelligible, et la forme, que nous avons dépouillée, resterait entourée de qualités étrangères résultant d'un rassemblement, d'un fractionnement, d'une augmentation, d'une diminution, ou de l'attribution de telle ou telle position locale. Une forme de cette sorte n'est pas la forme supposée. Quant aux formes sensibles et aux formes imaginaires, l'âme y remarque des parties véritables, séparées par position locale, jointes à des qualités étrangères et matérielles ; elle en doit conclure que ces formes se retracent et s'impriment sur ce qui occupe une position locale est divisible.

Difficulté et avertissement. — Peut-être diras-tu encore : Par l'adjonction d'éléments intellectuels nouveaux, la forme intelligible est divisée, comme la notion générique une est divisée par les différences qui constituent les espèces, comme est divisée la notion spécifique par les différences accidentelles qui constituent les races. Ecoute donc. Il y a là un fait qui arrive ; mais il s'explique par l'annexion d'une idée universelle à une idée universelle, d'où résulte une forme nouvelle, et

non une partie de la forme préexistante. En effet, les notions mêmes générique et spécifique, considérées dans leur intelligibilité, ne se divisent point en des concepts spécifiques ou représentant des races, dont la réunion donnerait comme total la notion une, générique ou spécifique : la relation de ces concepts à la notion (qu'on suppose) divisée, n'est pas une relation de parties, mais une relation d'idées particulières. Que si, d'ailleurs, la notion intelligible, une et simple, dont nous nous sommes occupés jusqu'ici était divisée en éléments que caractérise une certaine diversité [1], cette diversité serait autre que celle dont il a été question tout d'abord, quand nous supposions la divisibilité en éléments semblables; et chacune des deux parties (genre et différence spécifique) voudrait être, de préférence à l'autre, la notion simple dont nous avons parlé.

Indication [2]. — Comme tu le sais déjà, tout être qui pense une chose est en puissance prochaine de l'acte pour connaître qu'il la pense, ce qui, de sa part, est la perception intellectuelle de lui-même. Donc tout être qui pense une chose peut se connaître intellectuellement lui-même. (D'autre part), il est dans la nature de tout être qui est perçu intellectuellement de pouvoir être uni à un autre intelligible : c'est pour cette raison qu'il est aussi pensé avec un autre; et, assurément, la faculté pensante ne le pense qu'en s'unissant à lui. Que s'il est du nombre de ceux qui subsistent en eux-mêmes, son essence ne l'empêchera pas de s'unir à la notion intelligible : pareille chose n'aurait pu être empêchée que par des obstacles s'attaquant à son existence (même), comme la matière ou une autre cause hypothétique. Mais son essence, pourvu qu'elle reste saine et sauve, admet l'union avec la forme intelligible. Telle est donc la puissance qui convient à cette essence et qui emporte (pour elle) la puissance de se penser soi-même.

Difficulté et avertissement. — Tu diras peut-être : La forme qui, dans son existence réelle, est matérielle, perd, lorsque l'intelligence l'a abstraite, le caractère qui était un obstacle; pourquoi donc n'affirme-t-on pas qu'elle pense? On te répondra : Parce que, dans son existence réelle, elle n'est pas indépendante ni susceptible des notions intelli-

[1] Genre et différence spécifique.

[2] I. S. veut montrer que tout être intelligent est intelligible, et que tout être intelligible qui subsiste en lui-même est intelligent.

gibles qui se présenteraient à elle : ses pareilles n'admettent d'union qu'avec des notions intelligibles qui se retracent non sur les formes, mais sur le support commun ; de ces deux éléments : la forme matérielle et la notion intelligible, le premier n'est pas plus propre à recevoir l'empreinte du second que le second à recevoir l'empreinte du premier ; leur union diffère de celle qui rattache le concept au sujet qui conçoit. Au reste, cette forme, dans son existence extérieure, est matérielle ; mais l'intelligible dont nous parlons est, selon ce que nous avons supposé, une substance indépendante (de la matière) dans sa réalité extérieure, de sorte que si une notion intelligible vient s'y joindre, celle-ci est pour la substance un concept en puissance.

Difficulté et avertissement. — Tu diras peut-être encore : Si cette substance, considérée selon son essence spécifique, n'a pas d'empêchement, elle en a un du côté de son individualité, laquelle la distingue de la notion retracée dans une faculté intelligente et pensée par elle. Je te répondrai : Si la disposition de cette essence lui est inhérente dans quelque condition que l'essence se trouve, la difficulté tombe. Si, au contraire, l'essence n'acquiert cette disposition que dans l'impression que reçoit l'intelligence, si donc la disposition n'est obtenue qu'avec la production de la connaissance dans l'intelligence, il en résulte qu'il n'y a pas de disposition à l'acte intellectuel jusqu'à ce que cet acte s'accomplisse et que la disposition s'ensuive, ou bien que, malgré l'absence de disposition pour un acte, cet acte arrive, se produit réellement : conséquences absurdes. Il faut donc que la disposition dont il s'agit, précède l'union et appartienne à l'essence ; bien que, parfois, les dispositions spéciales à certains objets d'union suivent l'union première. De même, remarque que l'essence de la notion générique a une disposition à toutes ses différences, et si la disposition ne passe pas à l'acte, la raison en est dans un obstacle dont l'explication serait longue ; et que dire de la notion spécifique parfaite ?

Avertissement. — Si tu veux résumer les principes que je t'ai établis, tu sauras que tout être à la nature duquel il appartient de devenir une forme intelligible et qui subsiste en lui-même, a aussi dans sa nature de penser. Il en résulte qu'il est dans sa nature de penser son propre être. Or tout être dont la nature est telle que ce qui lui convient lui convient nécessairement, dont en outre la nature est telle qu'il

se pense lui-même, cet être se pense nécessairement. Cet être et tous ceux qui rentrent dans la même catégorie n'admettent ni changement ni vicissitude.

COMPLÉMENT DE LA SECTION PAR UN EXPOSÉ DES MOUVEMENTS ÉMANANT DE L'AME

Avertissement. — Maintenant, tu désireras peut-être entendre une explication des facultés psychiques d'où émanent des actes et des mouvements. Voici donc sur ce sujet quelques paragraphes.

Indication [1]. — Les mouvements qui intéressent la conservation du corps et sa génération sont des actes exercés sur la matière de la nutrition; ils tendent soit à la transformer par l'assimilation, pour qu'elle remplace les éléments qui se dissolvent, soit à amener en outre une augmentation par croissance, d'après un plan uniforme constamment poursuivi au sein des parties de l'individu qui se nourrit, se développe selon les diverses dimensions et complète ainsi sa nature, soit enfin à séparer du tout une portion dont se forme la matière et le principe d'un autre individu. Ce sont là trois opérations de trois facultés. La première de celles-ci est la faculté nutritive; elle est servie par la puissance qui attire l'aliment et par celle qui le saisit ensuite, jusqu'à ce qu'interviennent la puissance digestive, pour digérer et consommer, et celle qui rejette les résidus. La seconde faculté est la faculté augmentative, qui porte jusqu'à la croissance parfaite, car croître n'est pas prendre de l'embonpoint. La troisième est la faculté générative, pour procréer son semblable. Elle se manifeste après l'exercice des deux premières et se sert de l'une et de l'autre. Mais la faculté augmentative s'arrête la première; puis la faculté générative se fortifie pendant un certain temps et s'arrête à son tour; la faculté nutritive demeure en activité jusqu'à ce qu'elle soit devenue impuissante et que la mort survienne.

Indication. — Quant aux mouvements volontaires, ils sont plus riches en vitalité. Ils ont un principe qui veut et se détermine en

[1] I. S. veut exposer les mouvements propres à l'âme végétative et les puissances qui sont les principes de ces mouvements.

subissant l'action et l'influence de l'imagination, de l'estimative ou de l'intelligence : de celles-ci procède une faculté irascible, repoussant ce qui nuirait, ou bien une faculté concupiscible, poursuivant le nécessaire et l'utile dans l'ordre animal. A cette détermination (du principe volontaire) obéissent les forces motrices dispersées dans les muscles et mises au service des facultés dirigeantes mentionnées.

Indication [1]. — Quand un corps a dans sa nature une tendance circulaire, ses mouvements sont des mouvements vitaux et non point (simplement) physiques; autrement, un seul et même mouvement le détournerait naturellement de ce à quoi il est naturellement porté; il tendrait, par son mouvement et en vertu de sa nature, à une certaine position dans le lieu qu'il occupe, et, cependant, il la quitterait et s'en éloignerait en vertu de sa nature. Or il est impossible que ce qui est recherché par tendance naturelle soit abandonné par tendance naturelle, ou que ce qu'on fuit naturellement on le poursuive naturellement. Mais ce double fait se produit dans la volonté, parce qu'on se représente un certain but qui rend nécessaire la diversité des formes extérieures. Il est donc clair que le mouvement du corps en question est vital et volontaire.

Prémisse [2]. — La volonté sensible se dirige vers les notions sensibles, et la volonté raisonnable, vers les notions intelligibles. Or toute notion qui s'applique à une multitude indéfinie est intelligible, qu'elle soit considérée dans un être individuel, comme quand tu dis : *Un enfant d'Adam,* ou qu'elle ne le soit pas, comme quand tu dis : *Un homme.*

Indication [3]. — Le mouvement volontaire du premier corps n'est pas pour le mouvement même; car le mouvement, n'appartenant ni aux perfections sensibles ni aux perfections intellectuelles, n'est voulu que pour une fin distincte de lui. Or il n'y a de bon pour lui que la position déterminée, non pas une position déterminée et existante, mais une position supposée, non pas davantage une position déterminée

[1]) I. S. veut établir que les mouvements orbiculaires des corps célestes proviennent d'une âme céleste; et l'âme céleste est celle qui produit des actes à la fois uniformes et volontaires.

[2]) Prémisse pour la démonstration des âmes célestes.

[3]) I. S. veut montrer que l'âme d'un corps céleste a, comme l'âme humaine, une volonté raisonnable.

et supposée à laquelle il s'arrêterait, mais une position déterminée universelle. C'est là une volonté raisonnable. Mais il y a là-dessous un mystère.

Avertissement [1]. — Une chose déterminée et particulière ne procède pas d'un jugement universel; ce jugement ne s'applique évidemment point par lui seul et d'une façon déterminée à un cas particulier compris sous lui, à l'exclusion des autres cas : il n'y est appliqué que par une cause déterminante à laquelle il est uni. L'animal qui, par sa volonté animale, veut la nourriture, ne la veut et ne se la représente que particulière, de lui émane donc une volition particulière; c'est vers l'aliment placé en tel endroit que se porte son mouvement, c'est l'aliment considéré sous l'aspect de sa particularité qui est présent à son imagination. Il est vrai que, si un autre aliment individuel s'était offert à lui au lieu du premier, il ne l'eût pas repoussé, et que l'un eût tenu la place de l'autre; mais ce fait ne prouve pas que l'animal s'était représenté le second aliment. De même, quand il s'agit de parcourir une distance, l'animal se représente des termes particuliers, qu'il veut atteindre; parfois, cette représentation est découpée, parfois, elle est renouvelée d'une certaine façon, comme est renouvelé le mouvement qui dure avec continuité; et ceci n'empêche pas la particularité et l'individualité de la représentation, non plus que celles du mouvement. Par une raison semblable, la volonté universelle ne se détermine point (par elle seule) à un objet particulier; mais la volonté universelle a pour objet correspondant un bien universel, et celui-ci ne s'applique pas nécessairement à un objet particulier. Nous aussi, parfois, nous tirons de prémisses universelles un jugement universel sur un acte qu'il faut faire; puis, nous les faisons suivre d'un jugement particulier; et de là procèdent un désir et une volonté que l'imagination détermine d'une certaine manière; alors, la force motrice se met en branle pour des mouvements particuliers, qui sont voulus à cause de l'objet premier de la volonté.

Rendez-vous et remarque. — Quant à l'objet que le corps premier poursuit par son mouvement volontaire, c'est plus loin que se présen-

[1]) I. S. veut prouver que l'âme céleste, douée d'une volonté raisonnable, a aussi une volonté particulière.

tera l'occasion de l'expliquer. Mais, il faut que tu saches que nul mobile volontaire ne se meut sinon en vue d'obtenir une chose, dont, soit en réalité, soit selon ce qu'on croit, soit selon une vaine imagination, la possession vaut mieux que l'absence pour celui qui la recherche. Il y a là, en effet, une forme cachée de poursuite du plaisir. L'homme distrait et l'homme endormi eux-mêmes n'agissent qu'en imaginant soit un plaisir, soit le changement d'une situation ennuyeuse, soit la cessation d'une maladie. L'imagination de l'homme endormi agit, et ses membres aussi agissent, obéissant à l'impulsion qu'il leur communique d'après son imagination, surtout dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, ou bien dans les choses nécessaires, telles que la respiration, ou bien encore relativement à un objet qui ressemble à une chose nécessaire; et tel serait le cas où quelqu'un verrait en songe une chose soit très effrayante, soit très aimable, et où il serait porté à la fuir ou à la poursuivre. Remarque d'ailleurs qu'autre chose est l'acte de l'imagination, autre chose est connaître que l'imagination imagine présentement, autre chose est conserver dans la mémoire cette connaissance; et l'on ne doit pas nécessairement nier l'acte de l'imagination parce que l'une des deux autres choses serait absente.

J. FORGET.

III.

Des bases physiologiques de la parole rythmée.

Dans un petit ouvrage où s'atteste d'une manière merveilleuse l'originalité de sa pensée, le Professeur Stricker, de Vienne, a fait une étude approfondie des sensations qui accompagnent la représentation des sons et des mots [1]).

« Quand je pense, dit-il, à la consonne B, ou, pour parler le langage de quelques physiologistes, quand je me représente cette consonne, j'en ai en même temps le sentiment initial dans les lèvres. Il me semble que je suis sur le point de la prononcer.... »

« .... Je peux très bien me figurer la forme B sans rien sentir dans mes lèvres, mais je ne peux, au contraire, me représenter le son B sans avoir le sentiment dans les lèvres. Je puis tout aussi peu éveiller en moi ce sentiment labial sans me représenter le son qui y correspond.

« La représentation de la consonne B et le sentiment que j'en ai dans les lèvres, sont donc inséparablement associés dans ma conscience. »

Ce qui est vrai pour B l'est tout autant pour les autres lettres; ainsi la représentation des dentales D, T, S, L, s'accompagne d'une sensation à l'extrémité de la langue; celle des gutturales, d'une sensation à sa base. Il en est de même pour la représentation des voyelles A, I, U, O, OU etc.

Ces sensations répondent-elles à une modification périphérique réelle, ou sont-ce de pures sensations centrales?

Le Professeur de Vienne ne va guère au delà de la constatation du sentiment subjectif éprouvé par la personne qui se représente une

[1]) *Du langage et de la musique,* par S. Stricker, prof. à l'Université de Vienne. Trad. franç. par Schweidland. Paris, Alcan 1885. P. 13 et suiv.

lettre, un mot, une phrase. Cela suffit à la thèse qu'il veut établir. Pourtant, à différents endroits de son livre, il effleure incidemment la question et semble admettre que tout ne se passe pas dans le cerveau, mais que des impulsions vont aux muscles où elles s'épuisent sans avoir amené aucune modification. Les sensations qui accompagnent les représentations verbales seraient dues soit à la perception directe de l'excitation corticale, soit à la perception des incitations qui viennent se perdre dans les muscles.

Nous pensons que le muscle se modifie en réalité. Sa tonicité change, souvent même le mouvement s'ébauche et s'accomplit. Nous en trouvons une preuve indirecte, mais probante, dans des phénomènes analogues révélés par le Cumberlandisme.

Cumberland, dont les expériences ont fait il y a quelques années si grande sensation, se donnait le titre de « liseur de pensées ». Toutes les capitales d'Europe, et un grand nombre d'autres villes, l'ont vu à l'œuvre. L'étonnant Anglais, les yeux bandés, de manière à ne voir que le sol immédiatement devant ses pieds, prie la personne qui veut entrer en expérience, de penser à un objet quelconque situé soit dans la salle soit au dehors, et aussitôt, lui prenant la main, il la conduit droit à l'objet en question, quelque caché et quelque éloigné qu'il puisse être.

C'est là une « performance » élémentaire; mais une des expériences les plus surprenantes et qui confond le plus les spectateurs, est la suivante : Cumberland met à la main de son sujet un morceau de craie, saisit cette main, prie le sujet de penser à une date quelconque et, d'un trait, sans hésitation, à la grande stupéfaction du public et de la personne en expérience, il écrit sur le tableau noir la date pensée.

C'est ainsi, qu'à Berlin, opérant avec feu l'Empereur Guillaume I, il inscrivit 1861, date du couronnement du vieux souverain, à laquelle celui-ci pensait en effet.

Comment ces faits peuvent-ils s'expliquer?

Elevez la main droite à hauteur des yeux; pensez au chiffre 1, au point de le voir quasi devant vous sous forme de ligne descendante; à ce moment, de la main gauche, cherchez à abaisser le poignet droit : le poignet cède de lui-même à l'impulsion. — Recommencez et essayez de lever le poignet : vous éprouvez une résistance très nette.

Au lieu du trait descendant pensez à un trait horizontal allant de gauche à droite, ou de droite à gauche, et vous éprouvez pour les mouvements communiqués la même mollesse ou la même raideur. Variez les lignes, représentez-vous un cercle ou une figure plus compliquée, une lettre, un chiffre et la main cèdera toujours aux impulsions, ou y résistera, selon qu'elles suivront ou non les tracés que se représente l'esprit.

La valeur de ces expériences, faites sur soi-même, peut être contestée; je pense cependant qu'après une observation attentive, on ne saurait en dénier l'exactitude, mais le phénomène devient indiscutable lorsque l'expérience se fait à deux. L'un des expérimentateurs pense à la ligne descendante, horizontale, oblique, le second constate le relâchement du bras dans la direction que se représente le premier.

Ces relâchements et ces résistances ne peuvent être dues qu'à un changement dans le tonus des muscles : Augmentation de tonus dans le groupe musculaire qui devrait entrer en action pour tracer la ligne que l'esprit se représente, diminution de tonus dans le groupe antagoniste.

Ce sont ces états de tonicité, ces contractions et relâchements latents, que découvre Cumberland. Il tâte et sent le jeu de la musculature, et ce jeu le *précède* toujours, quelle que soit la rapidité des mouvements.

Cela est si vrai que, lors de la séance qui eut lieu à Louvain, Mr N... dont Cumberland avait écrit sur le tableau l'année de mariage, me dit au sortir de la salle : Il est étonnant ce magicien ! N'est-il pas allé jusqu'à former les 8 de droite à gauche comme je le fais moi-même, alors que tout le monde les forme de gauche à droite.

Nous avons dérouté les pratiquants les plus habiles du Cumberlandisme en nous représentant en chiffres romains les nombres qu'ils prétendaient lire dans notre pensée. Leurs mouvements fourchaient entre nos représentations, qui voyaient des lettres, et les leurs, qui demandaient des chiffres, et dès l'abord ils perdaient piste.

Les expériences si variées de Cumberland s'expliquent toutes sans difficulté par le jeu latent qui accompagne nos représentations mentales. La même clef ouvre tous les secrets. Ainsi, je pense à un objet situé à ma droite : l'image du mouvement nécessaire pour y porter la main se projette fatalement dans ma pensée et, de même que lors

de la représentation du tracé d'une ligne, mon bras s'innerve pour se diriger de ce côté. Ces modifications de la musculature sont insuffisantes pour que je m'en aperçoive moi-même, mais survienne une personne douée de la sensibilité et de l'habitude requises, et à l'instant même elle découvrira les changements survenus dans le tonus de mon bras. Que l'objet se trouve à vingt pas devant moi, la représentation des mouvements nécessaires pour y arriver est également prête et présente à mon cerveau ; elle se projette de même dans l'appareil locomoteur et Cumberland m'entraîne sans résistance de ce côté. Si le chemin prend à droite, à gauche, il en est averti aussitôt par de légers indices. Plus les mouvements que je me représente sont automatiques, plus ils sont rapides, plus je me trouve en activité, et plus aussi les projections périphériques s'accentuent, deviennent nettes et marquent mieux la route à suivre. C'est le sujet qui bientôt entraîne l'expérimentateur. Aussi Cumberland, après les tâtonnements du premier moment, agit-il avec une vitesse extrême. C'est ainsi qu'à Bruxelles, partant d'une salle d'étage de l'Hôtel Continental, avec le Grand Rabbin, qui s'était prêté à sa première expérience, il parcourut les rues au pas de course, et se dirigea, sans faire une seule faute, vers l'objet caché sous une touffe d'herbe dans une cour éloignée.

Pour que les expériences réussissent, il faut que le sujet s'abandonne sans contrainte au libre jeu de son innervation naturelle. Dès qu'il exerce ses inhibitions nerveuses et « ne se laisse point aller », l'expérimentateur n'arrive à rien. Nous avons bien observé ce fait chez le premier sujet sur lequel Cumberland s'est essayé à Louvain. C'était un étudiant en médecine, petit, frêle, mou en apparence, mais en réalité froid, sceptique, et très maître de ses nerfs. Un quart d'heure durant, le liseur de pensées le traîna dans tous les coins et par tous les détours de l'immense salle, allant, venant, revenant, dépité de ne sentir aucune indication, et criant avec une irritation croissante : Mais pensez donc à l'objet, vous n'y pensez pas, pensez-y donc ! Peine perdue, l'étudiant demeurait impassible et ses muscles ne trahirent rien, jusqu'au moment où, poussé, heurté, tiraillé, rendu, il cessa toute résistance et se laissa aller à son innervation inconsciente. Dès ce moment, Cumberland le mena droit à l'objet pensé : une grosse épingle fleurissant sur la cravate d'un spectateur de parterre.

Dans les séances si variées de vol, d'assassinat etc., auxquelles Cumberland nous fait assister, jamais il n'abandonne son sujet, toujours il garde son contact, et le suit avec une sensibilité certainement merveilleuse. Le bandeau qu'il porte sur les yeux sert à écarter les impressions étrangères qui pourraient interférer avec celles qu'il reçoit de son sujet.

Nous concluons :

1° *Toute représentation d'un mouvement s'accompagne d'une* excitation des centres moteurs et d'une onde nerveuse centrifuge provoquant une *modification du tonus des muscles* qui devraient concourir à l'exécution du mouvement.

Toute pensée de mouvement s'accompagne donc d'*un commencement d'exécution*, ébauche latente mais perceptible à l'explorateur.

2° Toute *représentation d'une ligne*, d'une direction, d'un contour, d'une figure quelconque, entraîne une représentation du mouvement nécessaire au tracé de cette ligne, de cette figure, et en conséquence *provoque les mêmes modifications musculaires.*

Dans l'état d'hypnose, l'état fort de ces innervations se substitue à l'état faible. Il suffit de susciter chez l'hypnotique l'idée de raideur du bras pour qu'aussitôt tous les muscles entrent en contraction énergique et y demeurent. Inversement, lorsqu'on éveille l'idée de paralysie, le bras retombe inerte le long du corps. Dans la vie ordinaire, ces mêmes représentations mentales se projettent également dans la musculature et augmentent ou abaissent sa tonicité, mais d'une manière purement latente. Il n'en est plus de même dans les excitations passionnelles; souvent alors le mouvement se réalise involontairement. Tout homme peut d'ailleurs se mettre à volonté dans « l'état fort ». Tel est l'artisan au travail, le musicien qui exécute une œuvre, l'élève qui écrit, même d'un esprit absent, sous la dictée du maître. Chacun d'eux réalise les mouvements quasi-automatiquement, sans que la volonté intervienne en détail.

Si chacun peut se mettre ainsi dans le « Cran de l'action », qu'on me permette cette expression, il peut aussi exercer un effet de contention sur le jeu des projections musculaires et les tenir en inhibition lorsque, dans l'état émotionnel, elles tendent à devenir manifestes. La puissance individuelle est très variable sous ce rapport, et s'il est des hommes maîtres d'eux-mêmes, il en est d'autres qui ne parviennent

pas à dominer les projections motrices associées aux émotions qu'ils éprouvent.

Non seulement les représentations mentales entraînent des modifications dans l'appareil musculaire, mais, à leur tour, les sensations qui remontent du corps, projettent dans le cerveau toutes les images qui leur sont habituellement associées. Il suffit de joindre les mains à un hypnotisé pour que l'image de la prière, et toutes les représentations connexes, s'éveillent en lui, se projettent et se réalisent aussitôt dans la musculature : le genou fléchit, le visage prend l'expression de la piété, les lèvres balbutient une prière. Qu'on lui ferme le poing et le reporte en avant, aussitôt ses traits expriment l'irritation et la menace et sa poitrine gronde de colère. C'est le jeu dit des *Attitudes passionnelles.*

Les phénomènes de l'hypnotisme ne sont qu'une amplification de ce qui existe dans le jeu normal de l'organisme. Ses manifestations les plus étranges se retrouvent sous une forme mitigée dans la vie courante.

N'est-il pas remarquable qu'un profane, ignorant toute physiologie, nous ait donné, à titre de curiosité et comme gagne-pain, des leçons qui ont permis à la science de réduire aux lois les plus simples et les plus claires, des phénomènes que jusque là elle s'était quasi refusée à examiner et qu'elle avait traité de supercheries, tant ils lui paraissaient être le contrepied des phénomènes naturels.

Les jeux musculaires révélés par le Cumberlandisme accompagnent toutes les formes de notre activité morale et intellectuelle.

Le spectateur des séances d'escrime suit chaque mouvement d'attaque et de défense et chacun de ces mouvements passe, comme un éclair, dans sa propre musculature. Tout son corps est parcouru d'ondes motrices ; c'est lui-même qui lutte, qui attaque, qui pare, qui vainct ou succombe. Les sensations associées d'aise et de bien-être dans les mouvements justes, d'embarras et de peine dans les faux mouvements, s'éveillent en lui au même titre que dans les lutteurs eux-mêmes.

Le même phénomène se produit lorsque nous contemplons les tableaux et œuvres d'art plastique. Regardez le superbe chef-d'œuvre de Lambeaux, le Dénicheur d'aigles. L'aigle, les griffes abattues sur le cou et l'épaule de l'homme, lui laboure la tête de son bec. Il n'est

personne qui, dans la contemplation des saillies musculaires jaillissant du bronze avec une incomparable énergie, ne sente ses bras, ses jambes, son tronc se tendre et toute sa musculature crier sous la suprême angoisse de la défense.

Lorsque notre œil suit le jeu mimique d'un acteur sur la scène, tous les mouvements que fait celui-ci se projettent dans notre propre corps avec une intensité variable d'après notre excitabilité individuelle et d'après notre état momentané d'excitation. Comme dans le jeu des attitudes passionnelles des hypnotiques, ces projections réagissent à leur tour sur leurs images et sensations associées; et c'est ainsi que, lorsque le jeu de l'acteur est puissant, l'identification du spectateur avec l'acteur et par lui avec le héros du drame devient complète. C'est cette projection qui se trouve à la base de nos émotions sensibles les plus profondes.

C'est encore dans le jeu des projections associées aux images optiques, que trouvent leurs causes les entraînements violents des foules dans le spectacle des luttes les plus diverses, depuis le simple combat de coqs du village jusqu'aux combats de taureaux et d'esclaves dans les amphithéâtres de l'Espagne ou de la Rome ancienne.

Ces mêmes projections corporelles donnent la raison du plaisir éprouvé au spectacle de la danse. Les mouvements et attitudes exécutés devant nous, se projettent dans notre propre musculature et y éveillent, d'après qu'ils sont, ou non, harmonieux, des sensations de bien-être ou de malaise. Ces mouvements se repètent et se reprennent comme le motif musical qui les accompagne, et donnent lieu par leur repétition et par l'accumulation des images, à des projections de plus en plus fortes et parfaites. Nulle part on ne trouve des mouvements rythmiques mieux accentués que dans les danses, dites nationales, qui se sont maintenues à travers les générations. Ceux d'entre vous qui ont visité l'Exposition de Paris en 1889, ont pu voir à la section Javanaise la danse la plus riche en mouvements harmonieux et la plus puissante à éveiller les projections corporelles chez le spectateur. Aux sons d'une musique d'un rythme étrange, à chutes et reprises toujours renouvelées, un groupe de bayadères s'avance sur la scène. A l'inverse de ce que nous voyons chez les coryphées de nos théâtres, dont l'art semble consister en

des excentricités et tours d'adresse pénibles et disgracieux, aucun de leurs mouvements n'est brusque ou violent, leurs attitudes se succèdent lentement, harmonieusement. Le moindre effort de la main, du pied, de la tête, de l'épaule, change la statique du tronc et de tous les membres. Les mouvements tantôt plus vifs, tantôt plus retenus, se répercutent avec une intensité croissante dans l'organisme du spectateur qui, peu à peu, sent ses propres muscles entrer en contraction dans le tronc, les épaules, les bras, les jambes. Le pied se cramponne au sol en même temps que celui de la bayadère, la tête s'avance ou se rejette avec la sienne, une véritable ivresse de mouvements harmoniques se dessine en lui et lorsque, après une longue succession de ces démarches et attitudes, la musique s'éteint et les danses s'arrêtent, tout vibre encore en lui, et c'est dans un sentiment indéfinissable de charme et de bien-être qu'il sent les rythmes moteurs continuer leur jeu à travers tout le corps.

Une relation de voyage d'un de nos explorateurs de l'Afrique centrale me fournit récemment, dans la description d'une fête en un village nègre, un exemple intéressant de ce jeu de répercussion des images visuelles et auditives. « On apporte alors, dit le voyageur, un tambour, et c'est en chantant leurs motifs traînards scandés par les batteries, que les nègres, dodelinant de la tête, poursuivent la grande « beuverie ». Souvent alors une femme se lève et se met à danser sur place au milieu du cercle, et les convives, ruisselants de sueur, imitent assis les mouvements ondulés, en frappant sur leurs longs bâtons à l'aide de courtes baguettes. »

Ces jeux de nerfs révelés par le Cumberlandisme, ont une importance dont nous pouvons à peine saisir la portée. Leur démonstration jette un jour imprévu, sur la physiologie des centres nerveux et de l'appareil moteur. A notre insu, tout ce que nous voyons, tout ce que nous nous représentons par la pensée, se projette instantanément dans notre musculature. Celle-ci, lorsqu'elle se trouve à l'état de repos apparent, est loin d'être inerte comme un morceau de chair à l'étal du boucher; des milliers et milliers d'influx nerveux changent à tout instant sa tonicité, et notre corps est en état de vibration incessante, comme l'air d'une salle sous les ondes sonores d'un orchestre. Le seul repos est celui du sommeil, sans rêve, sans

excitations externes, sans incitations morbides partant de nos propres organes.

Ce qui est vrai pour la musculature générale l'est non moins pour l'appareil vocal. Les modifications semblent même être ici plus fortes que partout ailleurs, puisque avec un peu d'attention elles arrivent à notre conscience. En effet, lorsque je tiens le bras étendu devant moi et que je pense à une ligne descendante, j'ai beau fixer mon attention sur ce qui se passe dans mon bras au moment où l'image de la ligne vient apparaître à ma pensée, rien ne me trahit la modification qui s'y opère. Par contre, lorsque de la représentation du son A, bouche ouverte et en position pour la prononciation de cette lettre, je passe à la représentation de la lettre I, je sens parfaitement un changement se produire dans la musculature de ma langue, et je deviens conscient de la partie antérieure de cet organe, alors que pendant la représentation de la lettre A, j'étais plutôt conscient de sa partie postérieure. Il en est de même du passage de la représentation B à la représentation M. Ce passage s'accompagne d'un relâchement évident du voile du palais.

Pourquoi cette différence entre le bras d'une part, la langue, les lèvres, le voile du palais, le larynx, d'autre part? La délicatesse, la promptitude, le délié de l'appareil vocal, la puissance de son jeu, sa résistance à la fatigue, dépassent de loin le jeu du bras. La richesse du même appareil en fibres nerveuses, tant sensibles que motrices, est extrême, et, dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'image verbale projette dans sa musculature de plus fortes ondes et que, d'autre part, la sensibilité en soit mieux avertie que cela n'a lieu pour la projection des images optiques dans sa musculature du bras.

Les sensations qui remontent de l'appareil vocal sont si nettes et font tellement corps avec nos représentations verbales que Stricker conclut : « Les représentations pures des mots proviennent des régions motrices de l'écorce cérébrale ».

L'école de Charcot [1]) a reconnu la justesse des observations de Stricker, mais elle accorde aux images motrices des mots une impor-

[1]) Voir CHARCOT. *Leçons sur les maladies du système nerveux*. T. III. 13e leçon. Cfr. BALLET. *Le langage intérieur*, Alcan, 1886.

tance moins prépondérante que celle revendiquée par le professeur de Vienne. Elle classe les individus en trois groupes : les auditifs, les moteurs et les visuels.

Chez tous les enfants et les illettrés, les images auditives et motrices existent seules. Chez le sourd-muet éduqué d'après la méthode italo-allemande, la représentation des mots est limitée à l'image motrice et se confond avec elle. Un mot n'est pour lui qu'un effort labial, lingual, guttural, laryngien et thoracique. Lorsque la surdité est complète, aucune image sonore n'y est jointe. Les images de la lettre imprimée ou écrite s'y ajoutent plus tard, mais n'interviennent que comme rappel des images motrices.

Dans la vie ordinaire c'est l'image auditive qui est la première éducatrice. La mère penchée sur l'enfant, répète avec un plaisir qui ne s'épuise jamais, les premiers mots et sons élémentaires : aa, éé, papa, mama, dada, dodo... L'enfant, les yeux ouverts, immobile et tendu dans tous ses muscles, écoute et regarde. La position des lèvres et de la bouche de sa mère lui servent inconsciemment de guide ; les mouvements de la tête appellent les incitations motrices. Il cherche, tâte, ronronne et part en explosions gutturales jusqu'à ce que les hasards des groupements musculaires unis à la mémoire, déjà antérieure, de cris, de pleurs, de balbutiements automatiques, lui font articuler le son entendu. La première association est établie, et les essais des jours suivants viennent la fortifier et en assurer le fonctionnement.

Plus tard le mécanisme devient si parfait que, de même que pour toutes les fonctions fondamentales et incessamment répétées de l'organisme, nous devenons inconscients de son jeu. L'effort conscient réapparaît dès que nous apprenons une langue étrangère possédant des combinaisons motrices inconnues dans la langue maternelle.

Chez les sujets qui savent lire, les images *visuelles* des mots viennent s'ajouter aux images auditives et aux images motrices.

Ces représentations visuelles jouent dans l'association des images verbales un rôle d'autant plus important que la lettre écrite et imprimée prend une part plus large dans l'éducation et dans les occupations journalières de la vie. Chez certaines personnes elles viennent puissamment en aide à la mémoire. — Chez l'aveugle qui a appris à lire, les sensations tactiles remplacent les images visuelles.

Dans la première enfance, c'est-à-dire durant la période la plus active de l'éducation cérébrale, les images motrices et auditives existent seules; l'illettré n'en possède jamais d'autres primitives. Elles seules aussi, pendant l'enfance des peuples, président à la formation primitive des langues.

Nous sommes convaincus que de ces deux images auditive et motrice, si intimement unies, c'est la dernière qui joue le rôle dominant, et qu'*elle se trouve non seulement à la base de la mémoire des mots,* mais aussi *de l'harmonie de la parole, de son rythme et de son esthétique.*

La parole ne sert pas seulement, en tant que signe, à réveiller des images, des souvenirs, des idées, mais elle porte en elle-même, indépendamment de ce qu'elle exprime, des qualités qui nous charment ou nous blessent, nous sont agréables ou désagréables. Ces qualités, tout externes, se trouvent en concordance avec les lois harmoniques de notre organisme.

L'esthétique de la parole, en tant que parole, trouve sa suprême expression dans le vers; soit le vers simple, soit un ensemble de vers groupés, à leur tour, d'une manière rythmique.

Le vers est la forme forte de la cadence verbale. Il est constitué par une alternance de syllabes longues et brèves, fortes ou faibles, en groupes égaux ou inégaux, avec ou sans assonnance finale.

La langue française seule fait exception à la règle de l'alternance des syllabes fortes et faibles, et son vers est formé simplement de groupes de syllabes en nombre déterminé, avec rime finale.

Dans cette ordonnance, l'oreille d'une part, de l'autre l'appareil moteur présidant à l'articulation de la parole, trouvent leur compte.

Par l'examen de la versification dans diverses langues, nous avons acquis la conviction que les sensations motrices jouent, dans la genèse du vers et dans le plaisir que sa cadence nous procure, le rôle dominant.

Les muscles qui entrent en action sont tout d'abord ceux de la cage thoracique, c'est-à-dire les muscles ordinaires de la respiration. Ils président, dans la lecture du vers, à l'émission régulière de l'air à travers la glotte sous une pression cadencée.

De tous les mouvements rythmiques du corps, ceux de la respiration sont les seuls qui arrivent à notre conscience. Le mouvement

respiratoire répond à l'une des fonctions les plus impérieuses et les plus immédiatement vitales de notre organisme. Nous respirons vingt mille fois par jour. Ce mouvement rythmique est si profondément incorporé dans le système nerveux qu'il se manifeste irrésistible dès le premier moment de l'existence. A travers toute la vie, il est une source continue de bien-être conscient ou insconscient et tout ce qui trouble son jeu provoque aussitôt le malaise et l'anxiété.

La respiration est le premier facteur de la parole. Une concordance parfaite a dû s'établir entre les deux fonctions. La parole a dû se mouler sur la puissance de la respiration : de cette puissance et du faisceau de sensations qui remontent de tout l'appareil, sont nées les lois qui président à la coupe de nos phrases et à la longueur de leurs périodes, tant en prose qu'en vers.

Il est évident que dans aucune langue, la phrase ou partie de phrase dont la portée dépasse la puissance de notre fonction respiratoire ou dont la structure ne s'harmonise nullement avec celle-ci, n'a jamais pu se constituer à titre légitime, tant que la parole parlée existait seule. Cette impossibilité n'existe plus au même titre depuis que la lettre écrite prend une part si large, dans notre éducation, dans le travail, et dans les occupations courantes de la vie. Au fur et à mesure du développement et de la diffusion de la presse, il s'est formé une espèce de langue parasitaire, moins organique, plus cérébrale. Certes la lettre imprimée éveille toujours l'image motrice et la projette dans l'appareil respiratoire du lecteur; mais ces sensations, d'ailleurs faibles, sont violées par les écrivains et surtout par l'innombrable légion des hommes de plume neurasthéniques. La coupe originelle des périodes se déforme et se fausse. Les incidentes intercalées et subintercalées se multiplient en raison de la tension croissante de l'esprit et de son pouvoir de dominer un plus grand réseau d'images intellectuelles en dépendance réciproque. Chez le français, homme de société, cette seconde langue n'a jamais pu s'éloigner sensiblement de la langue organique. D'ailleurs, la perte des suffixes articulées qui, dans d'autres langues, marquent si fortement les cas, c'est-à-dire les rapports des mots entre eux, a contribué à maintenir, dans la langue française, une construction de phrase simple, courte et claire. La langue anglaise s'est trouvée également protégée par sa pauvreté grammaticale,

Par contre, chez d'autres peuples, à tendances spéculatives, la langue écrite est parvenue à se constituer en variante bâtarde de la langue première. Ainsi en est-il de la langue allemande qui se prête d'ailleurs à cette déformation par ses fortes articulations. La langue hollandaise a subi l'influence du voisinage et ces deux langues tendent à perdre de jour en jour leurs qualités naturelles. Un grand nombre de leurs écrivains, même de la presse quotidienne, usent d'une phraséologie longue et enchevêtrée, exigeant une vraie tension cérébrale.

Par une singulière erreur, il est admis, comme étant de vérité banale, que la langue écrite est la vraie et bonne langue. Elle n'est en réalité que l'image, la copie, la figuration de la langue parlée. Mais ici l'original est discrédité et la copie fait foi; c'est le modèle que l'on blâme lorsqu'il n'est pas exactement ressemblant au portrait que tracent de lui de fort mauvais peintres. Le maître d'école dit et répète cette absurdité à l'enfant et le détourne, souvent pour la vie, des sources jaillissantes de la langue réelle. Ce sont ces magisters qui en Allemagne, où personne ne leur échappe depuis l'âge de 6 à 14 ans, sont arrivés à fausser la langue allemande, et continueront à la déformer jusqu'à ce que la réaction inévitable de la nature fasse faire retour en arrière. Il y a vingt ans qu'un linguiste hors ligne de Leipzig me disait : « Lorsque le peuple va à l'école, la langue est perdue ».

La parole est enfant de la pensée d'une part, de l'organe verbal de l'autre ; mais cet enfant, au fur et à mesure de son développement a réagi sur ses générateurs. Certes, il est possible de penser directement à l'aide d'images sensibles, visuelles, motrices, auditives, gustatives, mais, de fait, l'image verbale est intimememt liée à la pensée et quasi confondue avec elle. La pensée se moule sur l'étendue et la forme des représentations verbales et, dans la vie courante, elle ne s'étend guère au delà. Comme la pensée a engendré le mot, le mot suscite la pensée et de la sorte une harmonie parfaite, je dirai une équation, existe entre les trois termes : l'idée, la parole, l'organe verbal.

Il s'en suit que cette langue parasitaire écrite, constituée par delà la langue articulée, n'est plus en équilibre avec l'idéation courante; elle exige une tension cérébrale fatigante et épuise rapidement l'attention. Il y a rupture entre deux innervations nées l'une de l'autre et qui

se sont développées ensemble, toujours unies et confondues comme deux colonnes jumelles, tordues dans une seule spirale.

Le peuple ramène constamment la langue vers l'organe; le penseur, le philosophe, l'entraînent fatalement du côté du cerveau, abandonnant ici, comme dans toute l'évolution de la vie civilisée, le sens musculaire, qui se trouve à la base de nos sensations normales.

A meilleur titre encore que la parole simple, la parole rythmée, le vers, est soumis aux lois organiques de l'appareil vocal.

à suivre).

G. VERRIEST,
Professeur à la Faculté de Médecine de Louvain.

IV.

L'Exemplarisme

ET LA

Théorie de l'illumination spéciale

DANS LA PHILOSOPHIE DE

HENRI DE GAND *

A l'analyse, qui est la base du travail intellectif, succède la synthèse, qui en est le couronnement. Après s'être élevée du particulier au général, l'intelligence redescend de la cause suprême à la cause seconde, et dans sa marche reflexe suit pas à pas l'ordre de la nature [1]).

Rien ne donne plus de grandeur et de beauté aux diverses branches de la pensée philosophique que ce retour de l'esprit. A la clarté du *mundus suprasupremus*, les échelons inférieurs de la connaissance revêtent une signification plus pénétrante. La διάνοια fut le point de vue favori de la philosophie de Platon. Après lui saint Augustin, le Platon du Christianisme y trouva le secret de ses conceptions magistrales.

Appliquée aux problèmes de l'Idéologie, la méthode synthétique se résume dans la théorie de l'*Exemplarisme*.

Voici comment saint Augustin établit le rapport transcendantal des

[1]) Un scolastique du 16e siècle, Everard Digby écrit fort bien : « duplex est methodus, quorum una est nobis, altera naturæ est illustrior. » *De dupl. meth.* I. c. 21.

* Cette étude est extraite d'un ouvrage inédit couronné par l'Académie royale de Belgique, et intitulé. *Histoire de la Philosophie Scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège.*

intelligibles à l'intelligence première : Les êtres de la nature, tels qu'ils existent dans la distinction et la diversité de leurs espèces ont été créés par Dieu. Mais il serait impossible qu'un agent infiniment parfait réalisât l'œuvre grandiose de la création, sans avoir l'*idée* des créatures qu'il veut appeler à la vie. Pour construire une arche, l'artisan ne doit-il pas d'abord la concevoir ? [1])

« Or, l'homme n'a certes pas été créé d'après la même idée que le cheval » [2]). Selon notre façon imparfaite de concevoir les choses, à chaque être créé correspond dans l'intelligence divine une forme distincte, un type éternel et immuable dont les existences réelles ne sont que les imitations. Quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquomodo est. [3]).

Raison dernière de la réalité des créatures, l'idée divine est aussi le fondement de leur vérité. L'univers, dans la hiérarchie merveilleuse de ses éléments, est la réalisation adéquate du Plan Providentiel ; il est la fidèle expression de la pensée éternelle. A son tour la connaissance humaine, pour être vraie, doit se modeler sur la réalité extérieure. Ainsi en dernière analyse, notre jugement est vrai ou faux selon qu'il est ou non conforme aux idées archétypes conçues par l'Intelligence suprême.

« Si nous voyons tous deux, écrit saint Augustin, que ce que vous dites est vrai, et si nous voyons tous deux que ce que je dis est vrai, où le voyons-nous, je le demande? Certes ce n'est pas moi qui l'aperçois en vous, ni vous en moi, mais tous deux nous le voyons dans la vérité immuable qui est au dessus de nos têtes » [4]).

La grande figure de saint Augustin domine le moyen âge tout entier, et les docteurs de l'Ecole adoptent unanimement la théorie de l'Exemplarisme. Henri de Gand est le tributaire de saint Augustin, bien plus que de Platon à qui on le rattache erronément. L'œil fixé sur le philosophe africain, avec une teinte de mysticisme que l'on ne rencontre pas chez lui d'habitude, le Docteur Solennel explore les sommets de la

[1]) St Augustin, *Tract. I in Ev. Joan.*
[2]) *Ibid.*
[3]) S. Aug. *Lib. 83* q. q. 46.
[4]) S. Aug. *Conf. 12.*

science humaine. « On ne peut acquérir aucune connaissance certaine et infaillible de la vérité, s'écrie-t-il, si on ne contemple le type exemplaire de la lumière et de la vérité éternelles » [1]).

Le début de la *Somme Théologique*, une des belles productions de Henri de Gand, aux vues larges et synthétiques, n'est qu'une paraphrase brillante et originale du *de Trinitate* et de certains passages des *83 questions*. Nous essaierons de résumer ces dissertations sur les fondements transcendentaux de la science humaine.

*
* *

Henri accepte cette définition célèbre du vrai, relatée par l'arabe Isaac : Veritas est adæquatio rei et intellectus. La vérité réside dans un rapport de conformité d'une chose et d'une intelligence.

« Autre chose, dit Henri de Gand, est savoir au sujet d'une créature, ce qu'il y a de vrai en elle (id quod verum est in ea), autre chose, connaître la vérité de cette créature (scire ejus veritatem). Ainsi, autre est la connaissance par laquelle on connaît une chose, autre celle par laquelle on connaît sa vérité » [2]). Pour donner son assentiment au vrai, l'homme ne doit pas être en possession d'un système philosophique sur la nature de la vérité et de la certitude. « Id quod est ens et verum in re bene potest apprehendi ab intellectu absque hoc quod intentio veritatis ejus ab ipso apprehendatur » [3]). L'évidence de la vérité nous sollicite et nous détermine invinciblement sans que nous songions à son ascendant mystérieux. Pour le découvrir, il faut soumettre la conscience à un interrogatoire délicat.

Henri distingue à bon droit un double état de connaissance : la *connaissance directe* et la *connaissance réfléchie*. La première résulte de l'opération spontanée de l'esprit ; la seconde d'une réflexion de la

[1]) Henri de Gand *Somme Théolog.* (édit. de Ferrare 1646) I. 2, nr 22. Dicendum quod nulla certa et infallibilis notitia veritatis syncerœ a quocumque potest haberi nisi aspiciendo ad exemplar lucis et veritatis increatæ... » Cfr. ibid. n 26.

[2]) *S. Theol.* I. 2. nr 13. « ... aliud tamen est scire de creatura id quod verum est in ea, et aliud est scire ejus veritatem, ut alia sit cognitio qua cognoscitur res, alia qua cognoscitur veritas ejus. »

[3]) *Ibid.* nº 14.

faculté sur elle-même et sur son acte [1]). Cette distinction est importante dans le système de Henri de Gand, et nous la retrouverons en étudiant sa théorie de l'illumination spéciale.

Or, la concentration de l'esprit sur lui-même peut avoir un double objet : nous pouvons considérer la modification *subjective* engendrée en nous par l'acte cognitif. C'est la réflexion psychologique. Nous pouvons aussi porter notre attention sur la *chose connue* et rechercher la nature de la vérité. A cette seconde espèce de réflexion, qu'on peut appeler objective, Henri de Gand consacre de longues études.

Qu'est donc la connaissance vraie, à laquelle s'applique la réflexion objective? « Connaître la vérité d'une chose, c'est *percevoir* la conformité qui existe entre la chose connue et son type idéal (exemplar). Mais comme la chose possède un double type idéal, l'homme peut connaître la vérité de la chose de deux manières, en la rapprochant de l'un et de l'autre modèle... Le premier exemplaire (exemplar rei) est l'idée universelle existant dans l'âme et engendrée par la chose. Le second est l'intelligence divine (ars divina) qui contient les raisons idéales de toutes choses. C'est à leur imitation que, d'après Platon, Dieu a institué le monde » [2]).

Une chose est vraie quand elle est semblable à son modèle éternel conçu par Dieu ; un jugement humain est vrai quand il correspond à la réalité extérieure. Dans la vérité ontologique, la norme est l'idée divine; dans la vérité logique c'est la chose connue.

Entre l'une et l'autre vérité Henri établit un parallèle, et s'inspirant de saint Augustin : « Il est absolument impossible dit-il, que l'idée engendrée en nous par les choses extérieures nous donne de

[1]) *Ibid.* n° 14.

[2]) *S. Théol.* I. 2. n° 15. Et est dicendum quod cum, ut dictum est, jam veritas rei non potest cognosci nisi *ex cognitione conformitatis rei cognitoe ad suum exemplar*... Secundum quod duplex est exemplar rei, dupliciter ad duplex exemplar veritas rei habet ab homine cognosci..... Primum exemplar rei est species ejus universalis apud animam existens.., et est causata a re. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes, ad quas Plato dicit Deum mundum instituisse, sicut artifex in mente sua facit domum. »

Prantl. *Geschichte der Logik* (III. 191) interprète faussement la pensée de Henri en écrivant de lui : « und da er sodann diese Musterbilder (exemplaria divina) in Unterschiede gegen Thomas, *ganz entschieden platonisch als selbständige Wesen fast.* »

leur vérité une connaissance certaine et infaillible » [1]. Il nous indique une triple raison : l'idée ne dérive-t-elle pas par voie d'abstraction d'une chose variable, et dès lors n'est-elle pas, à raison de son origine, soumise à des vicissitudes?

Et l'âme elle-même est sujette aux changements et à l'erreur. Comment la pensée serait-elle plus stable que la substance dont elle n'est qu'une modification? Ce raisonnement revient souvent dans la philosophie Augustinienne. Le Docteur Solennel renvoie lui-même au traité *de vera religione* [2]. Elle se trouve exprimée avec non moins de vigueur dans ce passage du *de libero arbitrio*. « Si autem esset æqualis mentibus nostris hæc veritas, mutabilis etiam ipsa esset. Mentes enim nostræ aliquando eam minus, aliquando plus vident, et ex eo fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat cum minus, sed integra et incorrupta et conversos lœtificet lumine et aversos puniat cœcitate » [3].

A ces arguments Henri de Gand ajoute cette autre réflexion plus banale : l'idée humaine doit avoir des similitudes avec la vérité et l'erreur, puisque l'une et l'autre ont leur point de départ dans la même représentation imaginative [4].

*
* *

Dans plusieurs textes du *de Trinitate*, saint Augustin aborde à un nouveau point de vue la question qui nous occupe. Henri le signale à peine dans sa *Somme Théologique*, mais il en parle ex professo dans le *Quodl. IX art. 15*, auquel d'ailleurs la Somme semble renvoyer plus d'une fois.

[1] *Ibid*, n° 17. Sed quod per tale exemplar acquisitum ih nobis habeatur certa et infallibilis notitia veritatis omnino est impossibile triplici ratione.

[2] S. Aug. de *vera relig*. c. 30.

[3] *De lib. arb. II, c. 12.*

[4] Henri insiste longuement sur cette thèse que la veritas syncera ne peut jaillir du rapport entre la pensée humaine et la chose connue. Observons avec lui qu'il s'agit ici d'une pensée humaine *quelconque, quelque soit d'ailleurs son degré d'épuration et de dépouillement de la matière*... « quantumcumque sit (exemplar) depuratum et universale factum ». S. Théol. I. 2, n° 28. D'après le degré d'abstraction, les Scolastiques distinguaient l'abstraction physique, mathématique, métaphysique. Même cette dernière ne peut mener à la veritas syncera.

Saint Augustin enseigne que la connaissance des raisons éternelles est du ressort de l'intelligence supérieure (ratio superior, quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis) — par opposition à l'intelligence inférieure qui s'applique aux choses réelles de la nature (ratio inferior, quæ intendit temporalibus) [1].

Nous connaissons les êtres dans leur existence contingente avant d'apercevoir dans l'Idée divine le principe suprême de leur réalité. Pour employer une expression de saint Thomas, commentant saint Augustin, tel est l'ordre suivi dans la *via inventionis* [2]. Il n'en est pas de même si l'on envisage la dépendance logique des concepts, *secundum viam judicii*. Car les idées éternelles sont la règle et la mesure des jugements que nous portons sur les êtres réalisés dans le temps [3]. Non pas qu'il existe en nous une double faculté de connaître, mais parce que la même faculté intellective exerce des actes différents d'après l'objet auquel elle s'applique [4]. Par la *science* nous connaissons les choses placées dans l'espace et le temps; par la *sagesse* nous atteignons les intelligibles qui n'ont pas été, qui ne seront point, mais qui *sont* et demeurent dans leur éternelle immobilité [5].

Henri est imbu de ces pensées. Sous sa plume se présentent naturellement les termes augustiniens dont sa mémoire s'est nourrie. A son tour il décrit la dépendance réciproque de la *ratio inferior* et *superior* dans l'ordre chronologique et logique. « Comme l'enseigne Augustin (et c'est mon avis), les formes sensibles existant dans la matière, puis conçues par les sens et transposées dans la mémoire engendrent un concept qui dépend de l'imagination (imaginarium intellectum). Mais après que la forme de la vérité inaltérable a éclairé de la lumière d'une intelligence incorruptible, et ce coup d'œil de l'esprit, et ce concept dépendant de l'imagination appelé par Saint Augustin le nuage de la *phantasia*, alors, dans cette clarté notre

[1]) *de Trinit. XII cap. 1 à 7.*

[2]) S. Thomas. *S. Theol. P. I. q. LXXIX art. 9.*

[3]) S. Aug. *de lib. arb. II c. 12.* Judicamus hæc secundum illas interiores regulas veritatis.

[4]) S. Aug. *de Trin.* l. XII c. 4.

[5]) *Ibid. cap. 14* ad quam (sapientiam) pertinent ea quæ nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt.

esprit aperçoit, fixées dans la vérité éternelle, la forme selon laquelle nous sommes et en général les formes qui régissent la réalité des choses » [1]).

Puis, fixant aussitôt les yeux sur le retour synthétique, il conclut : « Ainsi, les formes essentielles que nous apercevons dans la lumière incréée nous apprennent à connaître en vérité les essences correspondantes réalisées dans la matière » [2]).

*
* *

L'homme n'arrive à ces hauteurs de la spéculation qu'après avoir gravi les échelons intermédiaires. Nulle part le philosophe Gantois n'enseigne avec les Ontologistes que Dieu est l'objet direct de nos visions et que cette source infiniment pure abreuve nos intelligences assoiffées de connaître [3]). « Il faut prendre garde, que l'on peut connaitre la vérité pure en regardant l'exemplaire divin de deux manières différentes : d'après la première, on le voît en tant qu'*objet connu*, (tamquam objectum cognitum) et l'on aperçoit en lui la chose dont il est le modèle... d'après la seconde, on regarde l'idée divine uniquement comme principe de connaissance, (tanquam rationem cognoscendi tantum) [4]).

[1]) *Quod. IX, 15, p. 111, col. 4* (édit. Venise 1608). « Ut enim dicit Augustinus (quod et ita esse arbitor) formæ sensibiles in materia existentes per sensum nunciatæ memoriæque transfusæ imaginarium faciunt intellectum, mente conspiciente intelligibilia in phantasmatibus. Sed cum forma inconcussæ et stabilis veritatis, quæ est ars divinæ sapientiæ perfundit luce incorruptibilis syncerissimæque rationis, et mentis aspectum, et illum imaginarium intellectum, quem Augustinus appellat phantasiæ nubem, tum in illa luce, et per hoc in æterna veritate..... mente conspicimus formam secundum quam sumus et universaliter formas, secundum quas habent esse illa etc...» C'est le commentaire du *de Trinitate* lib. XII, cap. 6 et 7.

[2]) *Ibid.* Et sic per formas quæ sunt essentiæ rerum, ut secundum se conspiciuntur illustratione lucis increatæ, cognoscuntur vera notitia ipsæ eædem formæ ut habent esse in materia qua conspiciuntur in phantasmatibus etc. »

[3]) Comme saint Augustin, saint Thomas et tant d'autres, Henri de Gand a été accusé d'ontologisme. A. Stöckl *(Geschichte der Philosophie des Mittelalters* II, 749) appelle Henri de Gand le précurseur de l'ontologisme, et Kleutgen, d'habitude si bien informé écrit que seul parmi les Scolastiques postérieurs à Saint Thomas, Henri de Gand a interprété saint Augustin dans le sens de l'ontologisme (*La Philos. Scolast.*, T. I, p. 110.)

[4]) *S. Théol.* I, 2, n° 19. Syncera igitur veritas... non nisi ad exemplar divinum conspici potest. Sed est advertendum quod syncera veritas sciri potest

Connaitre Dieu comme objet direct, c'est embrasser d'un coup d'œil l'infinitude de l'Etre Suprême et contempler toutes choses dans cet océan de réalité. « Mais à cette connaissance parfaite de l'idée divine, l'homme ne peut atteindre par ses forces naturelles ni même durant cette vie.... » [1]).

Le philosophe Gantois nous apprend dans de longues dissertations à quels titres Dieu se trouve être pour nous le principe de nos connaissances. Et d'abord ne savons-nous pas qu'il est l'auteur de nos facultés intellectives ? [2]) Selon la belle expression de saint Augustin, nos âmes s'éclairent de Dieu comme des lampes. Ne savons-nous pas aussi que sa lumière « se répand sur les choses à connaître pour les rendre accessibles à notre intelligence » [3]). Nous le voyons dans les choses non pas face à face *(directo aspectu)* mais pour ainsi dire d'un regard oblique (quasi obliquo aspectu) [4]). Ainsi, quand on aperçoit un paysage inondé de soleil on peut dire d'une certaine manière qu'on aperçoit le paysage dans le soleil lui-même [5]).

aspiciendo ad hoc exemplar dupliciter, uno modo aspiciendo ad ipsum tanquam *objectum cognitum*, in ipso scilicet videndo exemplatum... alio modo aspiciendo ad exemplar illud tanquam *rationem cognoscendi* tantum. Cfr. saint Thomas, *S. Théol.* P. I, q. 84, art. 5.

[1]) *Ibid.* n° 20, ad talem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus... nec etiam in vita ista lumine communis gratia. Cfr. *S. Théol.* I, 3, n° 8, 13, 19 et 20. — *Quodl.* IX. 15, p. 111, col. 2.

Ces déclarations suffisent pour venger la mémoire du docteur solennel. Elles acquièrent une signification plus pleine si l'on songe qu'à l'époque où brillait Henri, l'ontologisme comptait des adhérents. Quelques années avant lui, Guillaume d'Auvergne, un Platonicien illuminé, enseignait à Paris que l'âme est en contact direct avec le créateur et qu'elle lit dans l'intelligence divine comme dans un livre ouvert, GUILLAUME D'AUVERGNE, *de anima* VII, 3-5. Quelques années plus tard, Saint Bonaventure parle de l'ontologisme comme d'une doctrine défendue par des philosophes de son temps.

[2]) *S. Théol.* I, 3, n° 12. Est enim (Deus) prima ratio cognitionis ut lux, mentem solum illustrando ut ad intuendam synceram veritatem acuatur. Cfr. SAINT THOMAS, *S. Théol.* P. I, q. XII, art. 2; q. LXXXIV, art. 5. Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis, nihil est aliud quam quædam participata similitudo luminis, in quo continentur rationes æternæ.

[3]) *Ibid.* n° 13. Sicut lux obliquata a sole in medio illuminat ad videndum alia a sole, non ipsum solem... (sic divina lux) illuminat secundum communem hujus vitæ statum ad cognoscendum synceram veritatem rerum, primo diffundendo se super species rerum et ab illis in mentem.

[4]) *Ibid.*

[5]) S. AUGUSTIN, *Solil. I, c. 8.*

Puis après avoir montré qu'en Dieu réside l'explication dernière de la puissance intellectuelle et de l'intelligibilité des choses, voici que le Docteur Solennel établit les rapports entre la pensée humaine et la vérité absolue. Dieu est l'*exemplar*, la *figura*, le *character* de nos idées « à raison des règles éternelles contenues dans l'intelligence divine (ars divina). Celles-ci sont les formes exemplaires des choses, de toutes leurs conditions et circonstances, de la même manière que des figures modèles indiquent tous les angles et toutes les sinuosités. C'est pourquoi, en ces raisons éternelles est contenue la vérité pure des choses. Cette vérité, la chose elle même la renferme si elle contient tout ce que renferme son idée exemplaire. La chose est fausse en tant qu'elle s'en écarte, comme une image est appelée fausse en tant qu'elle n'imite pas son modèle. Voilà pourquoi la raison prochaine et adéquate de la connaissance parfaite de n'importe quelle chose est l'essence divine, en tant qu'elle est l'intelligence et le type exemplaire d'après lequel s'imprime dans l'esprit un verbe en tout point semblable à la chose extérieure.... Si la vérité est la conformité d'une chose et d'une intelligence, le verbe parfait de vérité doit être le concept formé d'après la suprême et parfaite ressemblance de la chose, et celle-ci n'est autre que l'idée éternelle etc. » [1])

Arrivé au point culminant de l'echelle synthétique, le Docteur Solennel, toujours grave, se rehausse encore de majesté. Mais Henri n'a pas la vigueur de conception ni la précision de terme qui font le secret de saint Thomas d'Aquin. Plus fougueux et moins étudié, il se

[1]) *S. Théol.* I, 3, nº 15. Tertio modo est ratio cognitionis ut exemplar atque character transfigurans mentem ad distincte intelligendum, et hoc ratione æternarum regularum in divina arte contentarum quæ conditiones rerum omnes et circumstancias exemplant tamquam figuræ exemplares omnes angulos et sinus earum indicantes : in quibus ergo expressa rei veritas continetur, quam res ipsa in se continet habendo quidquid de ipsa suum exemplar repræsentat, quæ in tantum falsa esset inquantum ab illa deficeret, sicut imago dicitur inquantum deficit ab imitatione sui exemplaris. Et propter hoc proxima et perfecta ratio cognoscendi synceram veritatem de re quacumque perfecta.. cognitione est divina essentia, inquantum est ars sive exemplar rerum imprimens ipsi menti verbum simillimum veritati rei extra... Si enim veritas est adæquatio rei et intellectus, verbum perfectum veritatis debet esse formatio cogitatio secundum supremam et perfectam similitudinem ad ipsam rem quae non potest esse nisi exemplar illud æternum. »

laisse entrainer par la beauté de la thèse qu'il décrit ; et sa pensée va à la dérive sous la poussée de l'inspiration mystique.

Car le Docteur Solennel a une trempe d'esprit trop originale pour ne pas poser par lui-même le problême des fondements de la vérité et lui donner une solution personnelle. C'est le coté individuel de sa doctrine qu'il nous reste à exposer. Après avoir esquissé la théorie commune de l'Exemplarisme, il sera aisé de mettre en relief le système bizarre que le Docteur Solennel a greffé sur l'enseignement traditionnel.

*
* *

On se souvient que pour Henri de Gand, connaître la vérité pure et parfaite d'une chose, c'est percevoir la conformité qui existe entre cette chose et l'idée divine [1]).

Conduit par le raisonnement au seuil de l'Infini, quand il voit se dresser l'essence de Dieu devant la faiblesse de la raison humaine, il est pris de vertige. Il lui parait qu'il n'a pu contempler ces régions sereines de la spéculation, sans recevoir de Dieu un secours particulier, un surcroit de lumière qui découvrît à ses yeux émerveillés les assises de la science humaine. Et saisi de respect et de crainte il s'écrie : « Il faut reconnaître d'une façon absolue que l'homme ne peut atteindre la vérité sincère d'aucune chose par une connaissance qui dérive des forces de sa nature ; s'il le peut, c'est grâce à une illustration de la lumière divine » [2]).

Telle est cette théorie de l'illumination ou de l'illustration spéciale, si diversement appréciée par les historiens de la philosophie, mais qui, de l'aveu de tous, enveloppe d'une teinte de mysticisme les doctrines du Docteur Solennel.

Quelles sont d'après lui les limites que la nature vient imposer aux forces de la raison ?

« Autre est connaitre *ce qu'il y a de vrai* dans une chose, autre, connaître *la vérité* de cette chose » [3]). Par le travail spontané de

[1]) Cfr. p. 56.

[2]) *S. T.* I. 2. n 27. Absolute ergo dicendum quod homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus, ejus veritatem acquirendo, sed solum illustratione luminis divini... »

[3]) Cfr. p. 55.

l'intelligence nous atteignons les êtres tels qu'ils sont. Mettre en doute cette capacité initiale et naturelle de l'esprit humain, c'est dire que l'auteur de la nature a mal fait ce qu'il a fait et qu'il nous berce de perpétuelles illusions. « Dès que l'intellect possible se trouve informé par les espèces intelligibles, aussitôt, grâce aux lumières de l'intellect agent, et sans qu'il faille aucune connnaissance précédente,... nous concevons naturellement les premiers concepts incomplexes des choses intelligibles... Cette connaissance s'appelle *indivisibilium intelligentia* : ainsi l'esprit connait par un premier travail naturel les choses, termes de ses concepts (*cognoscit terminos*) et par leur comparaison réciproque, le jugement de l'esprit énonce spontanément, et sans aucun raisonnement, les premiers concepts complexes des choses intelligibles, tels que : la partie est plus grande que le tout... Ce sont là pour ainsi dire les premiers principes de chaque science, principes qui sont connus naturellement, et *de par les forces de la nature* (naturaliter, ex puris naturalibus). *Je parle ainsi à cause de la connaissance de la vérité sincère*, et à cause de la connaissance des choses qui dépassent l'ordre naturel»[1]). La formation des concepts généraux et l'énonciation des premiers principes qui en dérivent, constitue la connaissance du *quod verum est*)[2]. La nature suffit à ces acquisitions fondamentales du savoir humain ; elle nous y conduit d'elle-même. A cette première étape de la vie intellectuelle, notre certitude est *directe* est *spontanée* au même titre que notre connaissance (simplex intelligentia).

Mais à cela ne se borne pas le pouvoir de nos facultés intellectives. La nature, assez puissante pour nous apprendre des choses vraies

[1]) *S. Theol. I.* q. 5, n° 5. « Intellectus possibilis informatus specie intelligibilium statim in lumine intellectus agentis, sine omni notitia actuali... præcedente... naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incompletorum primo cognoscendo terminos et quiditates rerum... et vocatur eorum intellectus indivisibilium intelligentia qua mens primo naturaliter cognoscit terminos et quorum collectione adinvicem per intellectum componentem et dividentem consimiliter concipit naturaliter, sine omni discursu, primas conceptiones intelligibilium complexorum ut quod totum est majus sua parte... Et sunt ista quasi principia per se naturaliter intellecta cujuslibet scientiæ *ex puris naturalibus acquirendae. Quod dico propter notitiam siyncerœ veritatis et etiam propter notitiam scibilium supernaturalium ut sunt ea quoe sunt fidei...* »

[2]) *S. Théol. 1. 2, n° 23.* « Omnis enim virtus cognoscitiva per suam notitiam apprehendens rem sicuti habet esse in se extra cognoscentem, apprehendit quod verum est in ea. »

(id quod verum est), peut aussi, dans une certaine mesure, nous initier à la vérité des choses (veritas rei). L'œil fixé sur les concepts que nous avons abstraits de la connaissance sensible, nous scrutons la nature intime de leur vérité et nous la voyons jaillir d'un rapport d'harmonie entre ces concepts et leurs objets. La réflexion nous découvre alors le motif de notre certitude. « A ce premier état de la connaissance certaine l'homme peut arriver au moyen des premiers principes de l'ordre spéculatif; il peut atteindre cet état *par l'action exclusive des forces de son âme*, en regardant uniquement le concept abstrait de la chose..... » [1])

Ici s'arrête le pouvoir naturel de l'intelligence. Il existe un second état de certitude réfléchie, auquel l'âme ne peut se hausser par l'énergie dont la nature l'a dotée. Parvenue à cet état, non seulement elle verra que son concept est conforme aux choses, mais elle saura le dernier *pourquoi* de cette conformité. Un rapport nouveau surgira devant ses yeux, reliant les créatures au créateur dans la pensée divine. Dans l'éclat de cette lumière éternelle, l'homme saisira la *veritas syncera et lympida*, le secret de la puissance intellectuelle, la raison ontologique de l'intelligibilité des choses. A cet effet, Dieu lui-même doit octroyer à l'âme un secours spécial, car cette contemplation exige un effort dont la nature se sent incapable [2]).

« Pendant cette vie, *nunc* [3]) il se fait que l'homme, de par ses forces naturelles, ne peut atteindre les règles de la lumière éternelle pour y contempler la vérité sincère. Sans doute les puissances purement

[1]) *S. Theol.* II. 1. n° 5. Primo modo certam notitiam contingit hominem habere... ex primis principiis speculabilium, ad quem potest attingere *actione proecisa naturalium virium animae*, aspiciendo ad solum exemplar creatum abstractum a re, si tamen ad hoc sufficit illud exemplar sine illustratione exemplaris æterni ».

[2]) *S. Theol.* I. 2. n° 8, 25, 26, 27, *ibid.* I. 5. n° 5, et II. 1, n° 6. Cfr. I. 7, n° 5. Deus solus potest illud exemplar (aeternum) homini ostendere.

[3]) Rien n'autorise M. Schwartz à traduire ce *nunc* par ces mots : « dans l'état de déchéance ». Il ne s'agit pas dans le texte cité d'une opposition entre l'état de nature pure et l'état de déchéance. D'après Schwartz, l'illumination spéciale est nécessaire à raison de la faute originelle et de l'obscurcissement de la raison. Elle ne l'aurait pas été, si l'homme avait été « dans sa vraie condition pour arriver à la vraie science. » Ce système nous parait arbitraire. Schwartz. *Henri de Gand et ses derniers historiens.* (Mémoires couronnés et autres mémoires publiés par l'Académie royale. T. 10. p. 60.)

naturelles atteignent ces règles, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, l'âme est ainsi faite qu'elle reçoit une information immédiate de la vérité première. Cependant ce n'est pas par elles-mêmes (ex se) que les puissances naturelles arrivent à ces règles, mais Dieu les offre et les soustrait à qui il veut » [1]). Et quelques lignes plus bas il résume ces idées diverses en cette formule caractéristique : Licet *in* puris naturalibus constitutus illud attingat, tamen illud *ex* puris naturalibus naturaliter attingere non potest [2]).

*
* *

Quelle est la nature de *l'illustratio specialis ?*

Henri nous avertit que cette lumière divine vient hypertrophier en quelque sorte l'acuité cognitive de l'intelligence [3]). Mais une fois surélevé au-dessus de lui-même, l'homme embrasse sans peine la vérité qui resplendit devant lui. En effet de quoi s'agit-il? De saisir le rapport transcendantal qui existe entre les essences intelligibles et les idées divines. Certes cette perception ne constitue pas un mystère.

Ce serait donc se méprendre sur la portée du secours spécial dont il s'agit ici que de le confondre avec une autre illumination de la lumière céleste à laquelle la Somme Théologique consacre de longs développements.

En parlant de la Théologie, Henri se demande dans l'art. XVIII Quest. 3 : Utrum homo possit scientiam exponere *sine speciali illustratione divina*. Et il répond : « Pour comprendre la science Théologique, Dieu doit nous donner une lumière spéciale que la foi produit en nous. Et cette même lumière doit éclairer le professeur qui enseigne à

[1]) *S. Theol.* I. 2, n° 26. « Nunc autem ita est quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis æternæ ut in eis videat synceram veritatem ; licet enim pura naturalia attingant ad ipsas, quod bene verum est, — sic enim anima rationalis creata est, ut immediate a prima veritate informetur ut jam prius dictum est — non tamen *ipsa naturalia* ex se agere possunt ut attingant illas, sed illas Deus offert quibus vult et quibus vult substrahit. »

[2]) *Ibid.* n° 27.

[3]) En ce sens il appelle l'illustatrio specialis un « lumen aliquod supernaturale infusum » (*S. Théol* .I 2, n° 9) et il l'oppose au « lumen lucis naturalis » de l'intelligence (ibid n° 30.) — Cfr. n° 5. et n° 11 où il parle d'une eminens operatio naturam suam excedens. »

d'autres ce que lui-même a entrevu dans cette clarté surnaturelle » [1]).

Mais cette clarté surnaturelle, à laquelle les commentateurs ont donné le nom de *lumen medium* [2]), Henri prend soin de la distinguer de l'illumination de la veritas syncera. Quand il les compare, il appelle la première l'*illustratio specialioris* vis-à-vis de la seconde, l'*illustratio communis* [3]), De l'une il traite en théologien, de l'autre en philosophe.

Si cette diffusion d'un rayon divin sur l'intelligence rappelle de loin les contemplations des mystiques, il faut remarquer cependant que Henri s'arrête au seuil de la rêverie. Un véritable mystique eût brodé sur cette trame des élévations sentimentales vers Dieu. Chez Henri, c'est toujours le penseur qui domine. Dès qu'il a montré le rôle que joue l'illumination spéciale dans la connaissance de la vérité pure, le Docteur Solennel estime sa tâche accomplie. C'est ce que n'ont pas assez remarqué ceux qui ont rattaché le philosophe gantois à l'école mystique.

Quelle différence entre l'illuminisme de Henri de Gand et celui d'un Nicolas de Cuse pour qui l'esprit est un aveugle né à qui Dieu se charge de donner la vue! [4]) Et qu'il y a loin de la thèse de l'illumination spéciale aux visions extatiques des Néoplatoniciens et des Théosophes du XIV et et du XVe siècles! [5])

[1]) *S. Théol.* XVIII, 3. Quare cum... intellectus hujus scientiæ non potest haberi sine illustratione speciali fidei superaddita, igitur absolute dicendum est quod sine illustratione speciali divina fidei superaddita, scientiam istam nemo potest exponere.

[2]) Voici ce qu'écrit Fr. Sogia, le commentateur de Henri : « auctor hujus sententiae atque luminis medii inter lumen fidei et lumen gloriæ fuit Henricus qui proinde merito debuit Solemnis doctoris titulo decorari ». *In Prol. Sentent. Quest. disp.* Pars 3a. De Sacra scriptura etc. Saceri 1692. Disp. IV q. 8, p. 407, col. 1 — Cfr. H. A. Burgus. *Henrici Gandavensis Paradoxa theologica et philosophica.* Bononiae 1627. Parad. 1um. De Lumine p. 5 et suiv.

[3]) *S. Théol.* I. 2. n° 35. ad secundum quod homo naturaliter scire desiderat ergo potest scire *ex puris naturalibus :* Dicendum quod verum est. Non tamen sic ut ipsam veritatem ex puris naturalibus videat, sicut dictum est. Naturali enim appetitu bene desiderat scire etiam illa quoe sunt *supernaturaliter* cognoscenda, *quoe secundum communem illustrationem a divino exemplari sine illustratione specialiori non potest attingere* ». Cfr. I. 5. n. 5.

[4]) Nicolas de Cuse *De Possest.* fol. 178, p. 1, sq. Spiritus veritas est virtus illuminativa cœcinati qui per fidem visum acquirit.

[5]) V. p. ex. le système de Digby. Cfr. Freudenthal : Beiträge zur Geschichte der englischen Philosophie (Archiv f. Geschichte der Philosophie, IV, 581.)

Au début de la Somme Théologique I, art. 2, le philosophe Gantois réfute l'opinion de ceux qui exigent l'intervention de l'illustratio specialis pour la production de *tout* acte de connaissance, quelle que soit d'ailleurs sa simplicité. Et quoi ! s'écrie Henri de Gand, les autres créatures exercent leurs opérations distinctives par le jeu exclusif de leurs activités naturelles. Prétendre que dans aucun cas, les forces originelles de l'intelligence ne sont suffisantes pour que celle-ci puisse connaître, c'est faire injure à l'homme. « Si scire non posset ei (homini) contingere ex puris naturalibus, neque ulla operatio omnino, et sic quoad hoc esset inferior omnibus creaturis » [1]).

Ces réserves sont significatives. A ces connaissances qui *dépassent les forces de la nature*, Henri oppose les opérations intellectives qui jaillissent de l'esprit humain en vertu de son énergie native. On comprend dès lors que le philosophe gantois distingue en nous une lumière incréée et une lumière créée : Dieu lui même est l'intellect agent donnant à l'esprit la force de contempler la veritas syncera, tout comme l'intellect agent qui dérive de notre nature nous permet de saisir la vérité dans le concept abstrait du phantasma... ut secundum hoc intellectus agens illustrans mentem ad cognoscendam veritatem synceram... dicatur ipse Deus, quemadmodum intellectus agens illusstrans mentem ad cognoscendum imaginariam veritatem, in conspiciendo universale in phantasmate [2]).

Les expressions *ex puris naturalibus* et *illustratio luminis specialis*, qui en cette matière se présentent à chaque ligne, doivent s'interpréter dans leur sens étymologique [3]).

[1]) *S. Théol.* I, 2, n° 9.

[2]) *Quodl. IX*, 15, p. 111, col. 4.

[3]) Si nous insistons sur cette idée c'est que nous avons cru d'abord trouver une autre interprétation de l'illumination spéciale, et ramener à la doctrine commune de la scolastique exposée plus haut ce qui, d'après les historiens, constitue une anomalie dans le système de Henri de Gand. Les termes « scire ex puris naturalibus » auraient été synonymes de « scire ex rebus creatis » et ces autres : « scire illustratione luminis divini » auraient visé la connaissance de la vérité par la cause suprême. En d'autres termes : Nous connaisons la vérité pure et dernière des choses, non pas en ayant l'œil fixé sur les créatures « ex puris naturalibus » mais en étudiant ces créatures et leur intelligibilité dans leur rapport transcendental avec les idées divines.

Nous croyons cependant que la pensée du docteur solennel est autre. On pourrait citer beaucoup de textes où le terme *ex puris naturalibus* vise certaine-

Mais voici ce qui donne un nouveau relief à l'intervention *spéciale* de Dieu.

C'est une doctrine communément professée dans l'école, que Dieu, auteur et conservateur des causes secondes, doit aussi leur prêter le secours de sa Toute-Puissance, pour qu'elles puissent exercer leur activité. A raison de sa contingence, la créature est par elle-même incapable de surajouter à son essence la perfection que contient une opération quelconque. L'être suprême applique les causes secondes à leur acte (applicatio virtutis ad actionem) et par son influx pénétrant concourt avec elles à la production d'un effet unique. En ce sens on peut dire que Dieu est la lumière de notre esprit.

Henri connait cette illumination générale accompagnant *toute* opération intellectuelle, mais il la distingue soigneusement de l'illuminanation spéciale qui s'irradie sur nos âmes. Cette opposition détruit les derniers doutes que des expressions métaphoriques pourraient soulever. « Il convient d'accorder d'une façon absolue, dit-il, que l'homme peut par la vertu de son âme et sans le secours de n'importe quelle illustration divine, connaître certaines choses grâce à ses forces naturelles. *Je dis : par ses forces purement naturelles, sans exclure pour cela l'influence générale de l'Intelligence Première* [1]).

Et plus loin : « A ceux qui affirment que notre puissance de connaître trouve en Dieu sa raison suffisante, nous dirons que cela est vrai quand il s'agit de l'illustration spéciale nécessaire à la connaissance de la vérité pure. Mais dans toute autre représentation intellective, Dieu n'intervient que comme moteur universel » [2]).

ment l'énergie subjective de l'esprit et non pas la considération des créatures (imaginarius conceptus). Ainsi, dans la S. II, 1, n° 5, l'illustratio divini exemplaris est opposée à l'*actio præcisa naturalium virum*. Cfr. cette phrase où l'expression *ex puris naturalibus* est remplacée par une autre suffisamment significative « Circa secundum arguitur quod non contingit hominem aliquid scire *ex sola naturali industria* sine speciali illustratione divina » S. I, 2. Ailleurs : Sed in illa (veritate syncera) nihil videmus nisi speciali illustratione divina, quia ipsa excedit *limites naturæ nostræ*, ibid. n° 5 etc. Ajoutons que Burgus, op. cit. Parad. XVIII interprète dans le même sens la théorie de l'illumination spéciale.

[1]) *S. Théol.* I, 2, n° 11, absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua cognoscere et hoc ex puris naturalibus... Dico autem ex puris naturalibus, non excludendo generalem influentiam primi intelligentis quod est primum agens in omni actione intellectuali... »

[2]) *Ibid.* n° 28. Quod ergo arguitur quod sufficientia nostra in cognoscendo ex

C'est par une compénétration intime que le rayon divin imprègne nos intelligences (ipsi intime illabendo [1]). Il vient en nous, continue le philosophe gantois sous l'inspiration d'une réminiscence augustinienne [2]), en s'imprimant dans nos âmes pour les transformer à sa ressemblance (in conceptu nostro se imprimit) [3]).

*
* *

Cette intervention de choix, Dieu la prodigue-t-il comme il prodigue son concours à l'action des causes secondes ? Ici la doctrine du Docteur Solennel devient hésitante.

D'aucunes fois, l'illumination spéciale apparaît comme une faveur peu commune, l'apanage de quelques initiés. Appliquant à sa théorie une autre pensée d'Augustin, il réserve à un petit nombre d'élus la contemplation des raisons éternelles [4]). Ad quas mentis acie pervenire paucorum est [5]). Dieu réserve cette grâce insigne à qui bon lui semble. Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Non enim quadam necessitate naturali se offerunt [6]). Dieu apparaît comme le dispensateur libre d'une libéralité toute gratuite. Henri s'élève avec véhémence contre Platon parce qu'il aurait enseigné que les essences intelligibles sont *nécessairement* présentes à l'âme pour l'illuminer de leur clarté sereine [7]). A son avis Platon aurait entrevu l'état d'innocence (somniavit statum innocentiœ) dans lequel rien ne se serait opposé à ce contact perpétuel de l'âme et de la lumière spéciale [8]).

Deo est, dicendum quod verum est tamquam ex specialiter illustrante in cognitione syncerae veritatis. In omni autem cognitione alia cogitationis non nisi sicut ex universali movente. Cfr. VII, 1.

[1]) *S. Theol.* I, 3, n° 23.

[2]) Henri cite les Soliloq. 1, cap. 6. — Cfr. *de Trinit.* XIV, 15.

[3]) *S. Théol.* I, 2, n° 11.

[4]) *S. Théol.* I, 2, n° 22,

[5]) *de Trinit.* 12, cap, 14.

[6]) *S. T.* I, 2, n° 26.

[7]) *S. T.* I. 4, n° 16.

[8]) S. I, 4, n° 17. « (Plato) Somniavit statum innocentiae ubi anima erat in corpore non subdito peccatis... et ideo non impedit a perfectae illustratione lucis divinae, quam omnes in illo statu percepissent et perfectam veritatem scibilium facillime percepissent. » Ce texte nous fournit un nouvel argument contre la théorie de M. Schwartz, d'après lequel l'illumination spéciale ne serait nécessaire qu'à raison de la déchéance originelle (v. note de page 64). En effet,

A d'autres endroits il insiste sur une idée nouvelle : Si *tous* les hommes ne peuvent à *tous les moments* contempler la vérité pure, l'obstacle ne vient pas de Dieu qui, malgré son droit absolu, ne refuse jamais à la nature le secours spécial dont elle a besoin « Omnibus tamen quantum est ex parte Dei hominibus æqualiter præsentatur ». [1]) Car l'homme n'est pas toujours disposé ou capable de recevoir la lumière divine, « ut unusquisque secundum dispositionem et capacitatem suam eo illuminetur ». [2]) Parfois aussi la malice de l'homme est si grande que la lumière divine se retire de son esprit et « alors en aucune façon son âme ne voit la vérité; mais il déraisonne complètement à propos de tout objet connaissable ou à propos de toute autre chose, de manière à ce qu'il n'aperçoive pas la vérité, mais qu'il soit emporté par l'erreur qu'il a méritée » [3]).

On reconnaît le souffle augustinien dans ces pensées. A divers endroits de ses ouvrages, le philosophe africain enseigne que l'âme doit être sainte et pure pour être admise à la contemplation des idées absolues. « Et ea quidem rationalis anima non omnis et quaelibet sed quæ sancta et pura fuerit, hæc asseritur illi visioni idonea » [4]).

Saint Thomas a eu raison de dire que l'évêque d'Hippone vise ici l'intuition immédiate des idées divines (visio) réservée aux bienheureux [5]). Toutefois — la suite du raisonnement augustinien le démontre — cette pensée s'applique aussi à la vie présente, où l'âme ne connaît les idées divines que par l'intermédiaire des créatures.

si l'homme n'avait pas péché, de l'aveu de Henri, il aurait reçu à tous les moments de sa vie l'illustration de la lumière spéciale : preuve évidente que dans l'hypothèse d'un état d'innocence, l'illustration spéciale eût encore existé pour suppléer aux forces de la nature. Henri reste fidèle à cette pensée quand, comme nous le verrons aussitôt, il enseigne que dans l'état actuel c'est au degré de « sainteté » que se mesure l'abondance de lumière reçue de Dieu.

[1]) *S. T.* I, 2, n° 33.

[2]) *Ibid.*

[3]) *Ibid.* Omnibus tamen quantum est ex parte Dei, hominibus aequaliter praesentatur, ut unusquisque secundum dispositionem et capacitatem suam eo illuminetur, nisi exigente eminente malitia, aliquis mereatur, ut ei omnino subtrahetur, ne ullam veritatem anima videat sed totaliter infatuetur in omni cognoscibili vel in alio determinato, ne videat veritatem in eo, sed delabatur in errorem quem meretur.

[5]) S. Thom. *S. Théol.* P. 1. Q, 84 art. 5 in fine. Il commente le texte *quae sancta et pura...* en disant : sicut sunt animae beatorum

Pour saint Augustin, l'âme sainte et pure est celle qui est assez maîtresse d'elle-même pour maintenir l'équilibre de son être dans la pondération harmonieuse de ses facultés. Le débauché de l'esprit est comme le débauché du cœur incapable des hautes spéculations de la vie méthaphysique. Dans le même sens Platon disait déjà que la vertu est la condition de la science humaine.

*
* *

Si Henri de Gand a eu raison de souscrire sans réserves à ces conceptions d'Augustin, il a eu tort d'y voir une application de la théorie bizarre qui lui a valu à lui-même une place isolée dans l'histoire de l'Idéologie Scolastique. Nulle part Augustin ne parle d'une distinction entre le concours général de Dieu et l'illumination qui serait nécessaire pour atteindre les derniers fondements de la vérité. Dans les textes que nous avons rapportés et dans un grand nombre d'autres citations qu'il commente, le Docteur Solennel n'a pu trouver des confirmations à sa thèse, qu'à raison d'une méprise sur le sens obvie du raisonnement augustinien. Partout en effet le docteur d'Hippone, fidèle à son point de vue de prédilection, se borne à insister sur la contingence de l'esprit humain, sur sa dépendance vis-à-vis de Dieu, dans son être, dans sa conservation et dans le déploiement de son activité. C'est en ce sens et uniquement en ce sens que Saint Augustin parle d'une illumination divine.

De quel droit Henri de Gand recule-t-il les limites naturelles de l'intelligence humaine en deça de la connaissance synthétique de la vérité.

Pas à pas l'analyse et l'abstraction nous apprennent que l'auteur de la nature est très-sage, et qu'il a dû concevoir les raisons éternelle des essences avant d'appeler à l'existence la moindre des créatures. Il n'est pas difficile d'en conclure que les exemplaires divins constituent les assises dernières de la vérité et de la certitude.

Jusqu'ici où la raison humaine est-elle prise en défaut ? et pourquoi, après avoir proclamé Dieu l'auteur des forces intellectives, appeler ce même Dieu au secours de l'intelligence, sous prétexte qu'elle est impuissante à explorer les régions supérieures son activité ?

Henri de Gand écrit lui-même que l'esprit humain peut se démon-

trer l'existence de Dieu et connaître sa nature. A cet effet, il lui attribue un « organum » [1]) qui n'est autre que la puissance intellectuelle considérée vis-à-vis d'un objet déterminé de son champ d'action « in proesenti cognoscitur (Deus) quid sit, ex puris naturalibus, assistente divina illustratione generali » [2]). Ce *quid sit* ne contient-il pas la condamnation entière de la théorie de l'illuminatioin spéciale? n'est-ce pas dans ce *quid sit* que Henri de Gand a compris pourquoi Dieu est la ratio cognoscendi suprême, ou pour employer sa terminologie, la *lux spiritualis*, la *species*, la *figura* de l'esprit.

Il est plus logique. après avoir proclamé l'influence générale de la cause suprême, de lâcher toutes brides à l'esprit humain, et de reculer ses limites jusqu'au seuil du surnaturel. Au delà, c'est l'inconnaissable et l'incompréhensible, et l'on conçoit que Dieu intervienne pour nous faire entrevoir par la révélation et la grâce un coin de ce monde surhumain. Saint Thomas fut plus ferme dans son enseignement idéologique en écrivant dans son commentaire de la Trinité. « *Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem rerum ad quæ naturalis ratio se intendit, requiritur tamen divina operatio* » [3]).

Pour établir son étrange conclusion, Henri abuse des arguments qu'il invoque [4]).

Sans doute l'âme est sujette à l'erreur, mais elle porte en elle des garanties qui la protègent contre ses propres égarements. Car l'auteur de nos forces intellectives a du les doter de ce qu'on appelle parfois l'*instinct rationnel* de l'homme vers le vrai.

Sans doute l'individu passe et meurt, et la connaissance doit subir en quelque sorte le contrecoup de cette variabilité, mais l'essence est immobile et impérissable, comme l'idée divine dont elle est le reflet.

De tout cela, il est logique de conclure avec saint-Augustin : L'intelligence humaine et la nature extérieure, limitées et contigentes, ne

[1]) *S. Théol.* XXIV, 1 n° 10. Debet igitur homo habere in se organum, per quod potest in speculationem essentiae et quidditatis Dei per intellectualem operationem procedere....»

[2]) *S. Theol.* XXIV 2 n° 9.

[3]) S. Thomas. op. 70 *super Bœth. de Trinitate.*

[4]) V. p. 57.

contiennent pas la raison dernière de leur vérité et de leur intelligibilité. Henri va plus loin et il ajoute : *L'homme est impuissant par lui-même à faire ce raisonnement.* Sans Dieu, continue saint Augustin, pas de fondement suprême au monde idéal. Donc, conclut Henri, sans une illumination spéciale de la lumière divine, impossible à l'homme d'édifier la théorie de l'exemplarisme et du retour synthétique. Tôt ou tard, ce nous semble, on arrive dans le système du Docteur Solennel à cette transposition de l'ordre ontologique dans l'ordre subjectif.

* *
*

Si on laisse de côté la théorie de l'illumination spéciale qui n'est qu'un détail défectueux dans un système magistral, tout ce début de la Somme, consacré à la connaissance humaine dans ses rapports avec l'Intelligence Divine, est empreint d'une originale beauté. Il est vrai que le Docteur Solennel ne plane pas longtemps dans ces sphères supérieures de la pensée. « Quand on y arrive, autant du moins que cela peut se faire, celui qui y est arrivé n'y demeure point, mais il en est pour ainsi dire repoussé par l'éclatante réverbération de lumière [1]) ».

Parmi les historiens de Henri de Gand, il en est qui dans ces premiers articles de la Somme Théologique n'ont vu qu'une réfutation du scepticisme en même temps qu'une légitimation de nos connaissances.

C'est une erreur. Sans doute, le Docteur Solennel consacre une partie de son premier article à démolir quelques objections parties d'un point de vue sceptique. [2]) Mais elles ont une importance minime, et loin de constituer au profit de Henri un mérite d'originalité, elles peuvent être rangées parmi les clauses de style qu'on rencontre dans tous les traités philosophiques de l'époque.

L'une est la difficulté d'Héraclite pour qui les choses sensibles, à raison de leur variabilité, ne peuvent engendrer une science certaine. Une seconde n'est autre que la fameuse critique des *species* ou des formes intermédiaires, dont les nominalistes du XIVe et du XVe siécle ont

[1]) « Et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa repellitur » August. *de Trinit.* XII. 15.

[2]) *S. Théol.* I. 1. n° 23 à 28.

fait leur grand cheval de bataille. Elle se rencontre chez plusieurs prédécesseurs de Henri. Huet [1]) et Lajard [2]) font trop d'honneur au Docteur Solennel en disant qu'il en a ravi l'initiative à l'Ecole Ecossaise.

La troisième objection, plus sérieuse, est tirée des vicissitudes que subit l'impression du sens au contact d'un même objet. Ici encore Henri ne fait que reproduire cette réponse topique d'Aristote : les sens ne nous trompent pas tant qu'ils ne nous renseignent que sur leur *objet propre*. Ils perçoivent un état concret et complexe, qu'il ne leur appartient pas d'apprécier.

En réalité il n'y avait pas de courant sceptique à l'époque du Docteur Solennel. Le XIIIe siècle, comme toute cette première partie du moyen-âge, est dogmatique et spéculatif bien plus que critique. Il n'entrait dans l'esprit de personne de mettre en doute la sincérité de la raison elle-même. Henri, il est vrai, annonce dans le titre de son article premier qu'il établira la possibilité de la science, *de Possibilitate sciendi*. Est-ce cela qui a donné le change à ses historiens ? — Mais il n'a pas même un instant douté de cette possibilité. La meilleure preuve qu'on en puisse fournir, c'est qu'il admet l'existence de la vérité et de la certitude comme des faits acquis, puisqu'il s'ingénie à découvrir leurs fondements.

En établissant Dieu lui même garant de la véracité de nos concepts, le Docteur Solennel a abrité la science humaine dans une citadelle inexpugnable. C'est là, si l'on veut, réfuter le scepticisme, dans un sens transcendant qui n'est pas dans la pensée des historiens dont nous parlons.

Aux yeux des philosophes du moyen-âge le problème de la certitude ne se posait pas dans les mêmes termes qu'aujourd'hui. La création à leurs yeux est dominée par la loi de la finalité, ou de la tendance intrinsèque qui porte chaque être vers sa fin. La légitimité de nos connaissances n'est qu'une application de cette thèse peripatéticienne.

Les scolastiques avaient encore d'autres arguments pour démontrer

[1]) Huet, et après lui tous ceux qui se sont emparé de sa dissertation pour porter un jugement sur l'idéologie de Henri de Gand. HUET. *Recherches hist. et crit. sur la vie, les ouvr. et la doctrine de Henri de Gand* (1838).

[2]) Lajard. Hist. Litt. Frec. t. XX. p. 184

leur théorie : telle, cette preuve basée sur la nécessité du concours physique de Dieu dans les opérations des causes secondes, et sur l'absurdité qu'il y aurait à supposer une intervention divine pour induire l'homme en erreur.

Mais toutes ces considérations s'inspirent du rapport qui relie le créateur à la créature. Ce que nous avons dit dans cette étude, montre combien Henri est reste fidèle aux habitudes d'esprit de son époque, en abordant, comme il l'a fait, le probleme de *la possibilité de la science*.

M. De Wulf.

Mélanges et Documents.

BREFS DE S. S. LÉON XIII

relatifs à la fondation d'un Institut Supérieur de Philosophie

à l'Université Catholique de Louvain.

Bref du 25 décembre 1880

a S. E. le Cardinal-Archevêque de Malines.

« De toutes parts, des hommes instruits et éminents sont unanimes pour approuver le dessein que Nous avons formé, de remettre en vigueur la doctrine philosophique de Saint Thomas d'Aquin et de lui rendre les honneurs qui lui sont dus. En effet, les écoles catholiques ont commencé à s'en rapporter à cette doctrine, tout en se proposant de la mettre en harmonie avec les progrès et découvertes modernes dûment et scientifiquement établis. Cette méthode de faire de la philosophie, la seule vraie et la seule efficace, que Nous voudrions voir suivre par tous, maîtres et élèves, avait été consacrée déjà et mise en usage, avant Nous, dans beaucoup de maisons d'excellente éducation. Parmi elles, figure avec honneur l'Université de Louvain dont les Recteurs et Professeurs ont laissé à la postérité de nobles documents de l'estime qu'il faut accorder au Docteur Angélique et à sa doctrine. Aussi, avec un consentement unanime, ils le choisirent pour maitre et patron des études; c'est ce qui détermina précisément Notre prédécesseur Alexandre VII de lui adresser des lettres laudatives et de les exhorter en outre à continuer de professer les enseignements sûrs et inébranlables de Saint Augustin et de Saint Thomas.

» Nombreux sont les témoignages qui Nous montrent que le temps n'a point eu raison de cette estime que les anciens professeurs et élèves de Louvain avaient vouée à la doctrine du Saint Docteur; Nous ne doutons pas que ces anciens maîtres n'aient actuellement d'illustres héritiers de

leur science et de leur vertu qui non seulement maintiennent à l'Université sa renommée, mais qui continuent cette tradition d'attachement à la philosophie thomiste. Néanmoins, vu les nécessités du temps, Nous pensons qu'il faut déployer une vigilance et une ardeur plus grande que jamais pour inculquer à la jeunesse une connaissance plus approfondie des sources pures et véritables de la philosophie. Pour ce motif, Nous demandons à vous, Notre cher Fils, de communiquer notre dessein aux autres Evêques de Belgique, et de créer, après en avoir demandé l'avis de chacun d'eux, à l'Université Catholique de Louvain, une chaire spéciale d'Interprétation des doctrines de Saint Thomas d'Aquin.

» Nous vous recommandons instamment cette institution, non seulement parce que nous avons à cœur le salut commun des âmes, mais parce que Nous sommes profondément émus à la vue des dangers auxquels se trouve exposée la jeunesse de Belgique.

» Cette liberté effrénée d'écrire et de penser qui règne actuellement en Belgique a donné naissance aux opinions les plus perverses, et dans les écoles publiques il se trouve bien des maîtres qui s'efforcent, avec une audace sans pareille, d'éteindre l'esprit chrétien dans l'âme des enfants et d'y semer les germes de l'impiété.

» Vous, Notre cher Fils, qui êtes témoin des iniques efforts tentés par ces hommes pervers, vous comprenez aisément, combien d'hommes induits en erreur par ces doctrines matérialistes et naturalistes s'en vont chaque jour à leur perte. C'est pourquoi, il importe de fournir aux jeunes gens de l'Université de Louvain, les armes d'une sainte philosophie, de les prémunir ainsi contre les auteurs de ces opinions perverses, et de donner aux pères de familles chrétiennes des enfants formés à l'abri de ces erreurs et armés contre elles.

» Cette vérité apparaît plus pressante encore, si l'on considère que bien des jeunes gens peuvent, après avoir quitté l'Université, être appelés aux honneurs, aux charges publiques, à la direction des cités et qu'ils ne sauront mieux défendre le salut du peuple ni pourvoir plus efficacement au bien de la communauté, qu'en apportant, dans l'accomplissement de leur charge, une conviction philosophique chrétienne profondément gravée dans leur âme.

» Nous connaissons assez, Notre cher Fils, votre bonne volonté et votre sagesse, ainsi que celles de vos frères dans l'Episcopat, pour être convaincu que vous accorderez à Notre désir tout le prix qui lui est dû. Veillez donc à développer la lecture intelligente des maîtres, veillez à protéger les bonnes études, et dites-vous que l'enseignement sera d'autant plus parfait qu'il sera plus en harmonie avec la doctrine de Saint Thomas d'Aquin.

» Entretemps, comme gage des bénédictions divines et témoignage de Notre spéciale affection, Nous vous donnons de tout cœur à vous, Notre

cher Fils, aux autres Evêques de Belgique, et à tous les professeurs et élèves de l'Université de Louvain, Notre bénédiction Apostolique.

» Donné à Rome près Saint Pierre,
le 25 décembre 1880, de notre Pontificat la 3me

» *(Signé)* Léon XIII P. P. «

Bref du 11 Juillet 1888 a S. E. le Cardinal de Malines.

Vénérable Fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

Cette lettre a pour objet une question dont Nous vous avons causé récemment, lors de votre voyage à Rome : Nous voulons parler du développepement qu'il y aurait lieu de donner aux études philosophiques à l'université de Louvain. Nous savons avec quel zèle on s'est adonné à l'étude de la philosophie thomiste dans la dite Université et Nous n'ignorons pas que, cette année encore, de nombreux auditeurs se sont donné rendez-vous au pied de cette chaire nouvelle. Aussi, ces heureux débuts Nous remplissent de consolation et Nous font penser que l'œuvre ainsi commencée doit être continuée et achevée avec sagesse et avec ardeur. Nous ne doutons pas, Vénérable Frère, que vous et les autres Evêques de Belgique vous ne partagiez pleinement Notre avis; vous savez, en effet, que la doctrine de Saint Thomas d'Aquin ne portera complètement tous ses fruits, que si on lui donne un développement plus large et plus approfondi, résultant de discussions et d'investigations de chacune de ses parties. Ces différentes parties forment sans doute un tout, mais il est impossible qu'un seul homme puisse les développer et les comprendre toutes dans son enseignement.

C'est pourquoi, il Nous semble qu'il est utile et souverainement avantageux d'établir un certain nombre de chaires nouvelles; de façonq ue, de ces enseignements divers sagement reliés entre eux et groupés avec ordre, il en résulte un Institut de philosophie thomiste doué d'une existence propre. Ce serait là un nouveau et important titre de gloire qui augmenterait puissamment encore celle dont jouit déjà cet asile si célèbre des bonnes études. Les laïques aussi bien que les ecclésiastiques y trouveraient les ressources des doctrines les plus salutaires, ils les trouveraient toutes préparées et comme, pour ainsi parler, mises à la disposition publique; ainsi, il jaillirait du sein de l'Université de Louvain sur la nation tout entière une force conservatrice du salut public.

Profitez donc, Vénérable Frère, de l'occasion que vous offre la prochaine réunion de vos collègues dans l'Episcopat, réunion qui, comme

on Nous l'a annoncé, se fera bientôt à Malines, pour traiter soigneusement avec eux cette affaire. Cet acte comptera d'ailleurs parmi les actes les plus utiles et les plus excellents qui aient signalé votre vie.

(signé) LÉON XIII PP.

BREF DU 8 NOVEMBRE 1889 A S. E. LE CARDINAL DE MALINES.

Cher Fils, Salut et Bénédiction Apostolique.

Dans Notre lettre, datée du mois de juillet de l'année dernière, Nous vous avons communiqué Nos vues au sujet du développement qu'il y aurait lieu de donner, en la célèbre Université de Louvain, aux études philosophiques. De fait, Nous jugeons non seulement opportun, mais nécessaire, de leur donner une ordonnance rationnelle, de façon que les disciples puissent y trouver dans une large abondance, avec les leçons de la sagesse antique, les découvertes dues aux investations pleines de sagacité de nos contemporains et y puisent des trésors également profitables à la religion et à la société civile.

La manière et les moyens convenables pour assurer le mieux ce résultat, eu égard aux obstacles qu'il importe d'éviter, Nous vous les avons récemment indiqués par l'intermédiaire de Notre cher Fils le Cardinal Secrétaire d'État. Ce Nous a été une douce joie de voir, combien en cette occurrence aussi bien qu'en toutes les autres du même genre, vous-même et les autres Evêques de Belgique, vous avez manifesté la volonté de Nous être agréable, en mettant sans retard la main à l'œuvre.

En effet, Nous avons été informé que vous avez désigné, comme Président de l'Institut de Philosophie Supérieure, Notre cher Fils DÉSIRÉ MERCIER, prélat de Notre maison, dont le vaste savoir et le zèle plein d'ardeur, notamment en ce qui concerne les disciplines philosophiques, sont connus de tous. C'est à ce maître que vous avez confié le soin de l'exécution de Notre projet. De Notre autorité propre, Nous confiirmons la mission dont vous l'avez investi. Nous avons le ferme espoir que, soutenu par la bienveillance et le concours des Evêques belges et du Recteur de l'Université, il s'emploiera sans retard, avec toute vigilance, à une entreprise si féconde en fruits de salut, et ne reculera devant aucune sacrifice capable de mener à bonne fin, la tâche commencée sous de si heureux auspices.

Pour que celle-ci puisse recevoir un commencement d'exécution, dans les circonstances pénibles où Nous Nous trouvons, Nous vous faisons parvenir une somme de cent cinquante mille francs. Que ce legs soit une preuve de Notre estime pour l'illustre Université de Louvain et de l'affec-

tion que nous avons vouée à la nation belge : le souvenir de celle-ci est intimement présent à Notre âme et le temps ne parviendra jamais à l'effacer. Certes, Nous n'ignorons pas qu'il faudrait une somme autrement considérable pour répondre pleinement à tout ce qu'on doit attendre d'un Institut digne de l'Université de Louvain. Nous n'en nourrissons pas moins l'espoir que l'on receuillera des fonds en rapport avec l'entreprise. L'active piété des Pontifes de l'église de Belgique, et aussi la générosité de ses ouailles, ont brillé du plus vif éclat toutes les fois qu'il s'est agi de la défense de la religion et du bien public, Or, les Belgess sont trop avisés pour méconnaître que dans l'église de Dieu, la science a toujours eu droit à des honneurs suprêmes : et les ennemis de la vérité ont coutume de se réclamer à tort du progrès intellectuel pour combattre les enseignements de la foi et répandre les théories subversives dont l'obscurcissement de l'intelligence et l'abaissement des mœurs sont la triste conséquence. Tout le monde l'entend : c'est avant tout la jeunesse qui est en butte à ces sophismes et à ces embûches; c'est la jeunesse dont le sort est en jeu. Il faut donc employer tous les moyens pour inculquer à l'esprit des jeunes gens les principes d'une saine philosophie et d'une science solide, en vue d'éviter qu'ils ne soient entraînés par la contagion de l'erreur de toutes parts répandue. L'Eglise est faussement accusée aujourd'hui d'exécrer les clartés de la science et de propager les ténèbres de l'ignorance. Il est nécessaire, par conséquent, que les catholiques se fassent gloire de ne point répudier les splendeurs du savoir véritable, mais de les rechercher. Loin de renverser les dogmes sacrés, elles leur apportent un meilleur accroissement de lumière, puisque les unes et les autres dérivent du même Dieu, auteur de la Révélation et la cause de l'univers.

En mainte circonstance, Nous avons pu Nous convaincre de l'autorité de Notre recommandation auprès de vous, des autres Evêques et du peuple belges. Nous ne pensons pas qu'il sera nécessaire de recourir à de plus pressantes exhortations pour vous engager à rivaliser d'efforts et d'ardeur afin d'assurer le succès et l'achèvement d'une œuvre qui vous méritera la plus grande bénédiction de la part du Seigneur, la gloire de devenir d'insignes bienfaiteurs de la patrie belge et la joie de Nous apporter à Nous-même la plus douce des satisfactions.

En attendant, comme augure des grâces que Nous vous souhaitons, Nous vous accordons, avec une affection très grande, à vous, cher fils, à vos collègues dans l'Episcopat, au Clergé et au peuple confié à votre sollicitude, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint Pierre, le 8 novembre 1889, de Notre Pontificat la 12me.

(Signé) Léon XIII PP.

Nos lecteurs nous sauront gré, croyons-nous, de reproduire le texte original des ces documents pontificaux.

BREF DU 15 DÉCEMBRE 1880.

Instituto voluntatique Nostræ de excitanda ac propemodum in sua jura restituenda sancti Thomæ Aquinatis philosophica disciplina, docti viri ubique una et voce et mente consentiunt. Etenim ad illius studia referre se scholæ catholicæ cœperunt; quæ ultro amplexæ quidquid scite et laudabiliter est recentiorum hominum perfectum industria, id tamen ipsum instituunt cum sapientia veterum conjungere. Ista quidem verissima atque omnium aptissima ratio philosophandi, quam cunctos vel in docendo vel in discendo ingredi vellemus, in multis optimarum artium domiciliis jamdiu ante nostram ætatem erat consuetudine atque usu comprobata. In quibus multa celebratur laude Universitas studiorum Lovaniensis, cujus videlicet rectores doctoresque in primis nobiles longo jam tempore omnem exemplo suo posteritatem docuerunt, quantum Doctori Angelico tribui honoris, et quam studiose ejus adamari disciplinam oporteat. Illum enim summa animorum consensione sibi præoptavere Doctorem ac Patronum cœlestem : eaque Alexandro VII P. M. Decessori Nostro justissima caussa fuit, quamobrem illos perhonorificis litteris collaudaret, valde insuper cohortatus, ut inconcussa tutissimaque dogmata SS. Augustini et Thomæ diligenter profiteri perseverarent.

Plura sunt quæ demonstrant, veterem illum sanctissimi Doctoris amorem in collegio doctorum atque auditorum Lovaniensium non esse diuturnitate temporis extinctum; neque dubium Nobis est, quin priores illi magistri egregios isthic doctrinæ virtutisque suæ etiam nunc superstites habeant, qui scilicet non modo conservare quæsitam jam nominis gloriam, sed etiam Thomisticæ sapientiæ studia continuare velint. Nihilominus tamen, perspecta conditione temporum, Nos omnino censemus, nunc esse acrius ac vigilantius elaborandum quam antea in imbuenda penitus juventute largioribus iisdemque sinceris atque incorruptis philosophiæ fontibus. Eamque ob causam tibi, dilecte fili Noster, auctores sumus, ut Nostra cum ceteris episcopis Belgicis consilia communices, rogataque singulorum sententia, perficias ut in Universitate studiorum Lovaniensi schola singularis, data opera, instituatur Thomæ Aquinati auditoribus interpretando. Id tibi impense suademus tum propter communis salutis studium, tum maxime quia periculis permovemur, quibus Belgicam juventutem videmus oppositam. Etenim effrenata illa, quæ in Belgio dominatur, cogitandi scribendique libertas pessimarum opinionum portenta peperit; atque in ipsis scholis publicis non pauci sunt, qui christianos spiritus in adolescentium animis extinguere, et initia causasque

impietatis serere audacissime moliuntur. Tuque, dilecte fili Noster, qui nefarias istas improborum hominum artes cominus intueris, facile intelligis, quam multi, doctrinis præsertim Naturalistarum et Materialistarum decepti, ad perniciem quotidie devocentur. Quare contra pravarum opinionum auctores oportet in Universitate Loveniensi munire adolescentes sanæ philosophiæ armis. et patribus familias christianis institutionem liberorum præstare ab omnibus erroribus tutam ac defensam. Cujus rei major etiam necessitas cernitur, si consideretur, posse complures ex Academiæ subselliis ad honores aliquando assurgere, ad munera publica, ad ipsa gubernacula civitatis; neque eos posse melius tueri populorum salutem, et communitatis bono efficacius consulere, quam si ad rempublicam accesserint, insidente penitusque in animis insculpta christiana philosophia.

Cum vero multis jam rebus cognita sit Nobis voluntas ac sapientia et tua, dilecte fili Noster, et ceterorum Venerabilium Fratrum Episcoporum, pro certo habemus, Vos consilium Nostrum quanti est tanti æstimaturos. Date igitur operam legendis sapienter magistris, tuendis vigilanter studiis optimis, et sic statuite, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomæ Aquinatis propius accesserit. Interim divinorum munerum auspicem et præcipuæ benevolentiæ Nostræ testem tibi, dilecte fili Noster, et ceteris Episcopis Belgicis, collegio doctorum atque auditoribus universis Universitatis Lovaniensis Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum, die 25 decembris 1880, Pontificatus Nostri anno tertio.

(Signé) LEO PP. XIII.

Bref du 11 juillet 1888.

Rem tibi hæ litteræ commemorabunt de qua ipsa non multo ante, ad urbem cum venisses, sermonem tecum contulimus : nimirum de philosophiæ studiis in magno lyceo Lovaniensi opportune amplificandis. Utique novimus, satis illic diligenter in philosophia thomistica elaborari : nec latet Nos, auditores ad eam disciplinam confluxisse hoc ipso anno magna frequentia. Verumtamen quemadmodum hæc Nos bene posita initia delectant, sic reliqua sapienter et accurate perficienda censemus, Neque dubitamur quin ipse, Venerabilis Frater, ceterique Belgarum episcopi, Nobiscum plane consentiatis; siquidem novistis, Thomæ Aquinatis doctrinam tum quidem fructus allaturam plene cumulateque perfectos, si largius atque enucleatius tractetur, cunctis ejus partibus, disputando, investigando, comprehensis : quæ partes unum velut corpus efficiunt, sed unus omnes assequi complectique in docendo non potest.

Itaque utile esse atque expedire magnopere videtur, ejus disciplinæ augeri magisteria, ex quibus scilicet inter se ratione nexis atque ordine colligatis institutum doctrinæ thomisticæ tradendæ seorsim existat. Magna hœc esset eademque singularis laus, unde accessionem gloriæ caperet non mediocrem nobile istud optimorum studiorum Lovaniense domicilium. In quo sane saluberrimarum doctrinarum opes, velut in magno quodam emporio, sibi large paratas reperirent non solum clerici sed etiam laïci, ita ut vis quædam, salutis publicæ conservatrix, ex Lovaniensi studiorum Universitate in civitatem totam manaret. Quamobrem enitere, Venerabilis Frater, cumque episcopi collegæ tui propediem, ut accipimus, Mechliniam conventuri sint, tu quidem, percommoda oblata opportunitate, effice, ut hac de re cum eis sedulo agas. Erit hoc quoque in numero vestrorum utiliter optimeque factorum. »

Datum romæ apud S. Petrum, die 15ª julii 1888, Pontificatus nostri anno undecimo.

(*Signé*) LEO PP. XIII.

BREF DU 8 NOVEMBRE 1889.

Per alias litteras idibus julii anno superiore datas Nostram tibi sententiam explicavimus de philosophiæ studiis in illustri Athenæo Lovaniensi amplificandis. Equidem necessum, nedum opportunum, esse ducimus ea recte et ordine dispertita sic tradi alumnis, ut complexa quidquid veterum sapientia tulit et sedula recentiorum adjecit industria large copioseque eos sint paritura fructus, qui religioni pariter et civili societati proficiant. Qua vero ratione et ope ea res expediri commodius et perfici possit, perpensis etiam difficultatibus quas præcavere oportet, id tibi non ita pridem significari curavimus per dilectum filium Nostrum Cardinalem a publicis negotiis Administrum. — Jamvero libenter comperimus te aliosque Belgarum Episcopos non modo propensam huic consilio Nostro, prout et ceteris, ostendisse voluntatem, sed etiam rei gerendæ initia fecisse. Novimus scilicet renuntiatum fuisse præsidem instituti philosophiæ superioris dilectum filium Desideratum Mercier, Urbanum Antistitem, virum multa doctrinæ, philosophiæ præsertim, laude praæstantem ejusque provehendæ studiosissimum, eidemque curam novi operis rite ordinandi apteque constituendi fuisse demandatam. — Collatum huic munus ultro confirmamus auctoritate Nostra, ac certa spe nitimur fore ut ille favore ac præsidio fultus Belgarum Antistitum et Rectoris Athenæi protinus et impigre salutari huic operi manus admoveat, nec ulli parcat vigiliæ aut labori donec nobile inceptum feliciter videat absolutum. — Huic operi aggrediendo, pro tenui largiendi facultate, quæ Nobis suppetit in hisce rerum angustiis, centum addiximus et quinquaginta

millia argenteorum francicorum, prout jam tibi Nostro nomine nunciatum fuit. Quo munere testari voluimus cum favorem, quo magnum Lyceum Lovaniense prosequimur, tum patriam caritatem qua Belgarum populum complectimur, cujus hæret adhuc animo Nostro suavissima nec ulla temporis vi delenda recordatio. Profecto haud ignoramus sumptibus longe amplioribus opus esse ad institutum perficiendum, quod Athenæi Lovaniensis dignitati congruat et scopum quo spectat prorsus attingat. Sed enim Nobis spem facit, opes collatum iri incepto pares, cum actuosa pietas sacrorum Antistitum, tum perspecta liberalitas fidelium Belgarum, quæ luculenter enituit quoties religionis tutelæ et incrementis vel publico bono prospiciendum fuit. — Neque vero latere potest Belgarum prudentiam, in Ecclesia Dei, etiam rerum humanarum, ne dum divinarum, scientiam summo semper in pretio et honore fuisse, eamque nostra præsertim ætate late ac penitus excoli oportere; quippe ejus nomine abuti solent veritatis hostes ut fidei veritatem oppugnent, et pessima quæque effundant opinionum monstra, quibus cæca mentium obscuritas et fœda morum pravitas gignitur. Nemini autem obscurum est juventutem imprimis fraudibus hisce et insidiis peti, eamque maxime vocari in discrimen. Quare omnis adhibenda cura est ut sanis universæ philosophiæ doctrinis imbuantur juveniles animi, solidæque muniantur scientiæ præsidiis ne per eam quæ late grassatur errorum luem inducantur in fraudem. — Quum porro Ecclesia eo falso nomine in crimen vocetur, quasi perosa scientiarum lucem ignorantiæ tenebras studeat effundere eo conniti oportet catholicos homines ut præ se ferant palam, se veræ scientiæ lumina haud fastidire sed appetere, quippe quæ fidei dogmata non evertunt sed mirifice illustrant, quum utraque ab uno dimanant auctore fidei et rerum mundanarum conditore Deo. — Quum itaque sæpe experti noverimus quantum habeat ponderis Nostra commendatio penes te ceterosque pastores, Clerum populumque Belgarum, vos graviori hortatu haud egere putamus ut studiis viribusque consociatis strenue provehere et perficere adnitamini susceptum opus, quo simul vobis liceat maximam apud Deum inire gratiam, insigni benefacto communem patriam ornare, Nosque ipsos quasi optatissimo munere oblato demereri. — Divinæ interea benignitatis, quam vobis adprecamur, auspicem Apostolicam Benedictionem tibi, dilecte Fili Noster, tuis in episcopatu collegis, Cleroque et populo curationi vestræ concreditis peramanter in Domino impertimus.

Datum Romæ apud S. Petrum die 8 novembris 1889, Pontificatus Nostri anno duodecimo.

(Signé) LEO PP. XIII.

LA PERSONNALITÉ DU DÉLINQUANT

dans l'Instruction judiciaire *).

Sous l'empire des récents progrès de l'Anthropologie criminelle, la science pénale se transforme. Depuis longtemps elle s'est efforcée de proportionner la peine à la gravité du délit ; l'application de cette idée de justice a inspiré les théories des circonstances atténuantes et de la tentative.

Mais, si on a minutieusement analysé et classé les *délits*, on a trop peu étudié le *délinquant*, son état d'âme, les causes de sa délinquence et les prises qu'il offre à l'amendement.

Notre droit pénal a tort de considérer les délinquants d'une manière abstraite, comme si, dans la réalité, ils étaient tous les mêmes ; il a tort de n'envisager que la gravité du délit commis, le côté dit « objectif » de l'infraction. A ce point de vue, nos lois ressemblent à une série de formules ou de recettes, s'appliquant avec une régularité presque mécanique. Aussi notre système pénal fait-il banqueroute [1] ; il écrase impitoyablement ceux qu'une première faute couvre d'une honte salutaire et qu'une répression paternelle pourrait relever ; en même temps il laisse la société désarmée vis-à-vis de ceux qui vivent continuellement à ses dépens. Dans son uniformité, la loi ignore les uns et les autres ; elle ne connaît que ce que nous appellerons le *délinquant moyen*, type vague qui n'a jamais existé.

L'Anthropologie criminelle jette un jour de plus en plus grand sur les facteurs individuels, économiques et sociaux de la criminalité ; c'est-à-dire sur l'ensemble des faits et des influences qui poussent au crime par une action tantôt directe et immédiate, tantôt lointaine.

En scrutant les causes du mal, elle tend à en préciser la nature et aide à trouver des remèdes appropriés.

L'étude de la *personnalité du délinquant* met en lumière les causes qui peuvent diminuer ou supprimer sa responsabilité, voire même provoquer directement l'acte criminel ; telles sont la folie intellectuelle, la folie morale, l'épilepsie, la suggestion, l'ivresse pathologique, etc. En

[1]) Voir les statistiques de la criminalité spécialement celles de la récidive et de la criminalité infantile.

*) A propos du rapport présenté au nom du Cercle d'Études du Jeune Barreau de Bruxelles, par MM. J. DES CRESSONNIÈRES et E. BRUNET, au sujet de l'enquête sur le bulletin de renseignements. *(Journal des Tribunaux 1893, page 1090 à 1116.)*

poussant ses investigations de ce côté, l'Anthropologie criminelle a fait une application féconde de cette théorie : que l'organisme exerce ses répercussions sur la volonté — une idée toujours défendue dans l'Ecole, mais trop oubliée dans la pratique judiciaire.

Certains délinquants portent le fardeau d'une hérédité morbide, alcoolique ou criminelle, ordinairement aggravée par des excès personnels. Les impressions mauvaises ont sur eux une puissance anormale. Un état psychique d'une complexité déconcertante les place dans une situation intermédiaire entre les véritables aliénés et les criminels. On peut leur assimiler ceux chez qui l'abus des alcools, de l'éther, des substances toxiques, etc. a déséquilibré le système nerveux.

Jusqu'à quel point ces délinquants, les premiers surtout, sont-ils maîtres de leurs actes? Il y aurait certes injustice à les traiter comme des criminels ordinaires.

Ces situations, que notre code pénal ignore, appellent des mesures spéciales [1]).

L'étude de la personnalité du délinquant s'impose comme condition de la répression *subjective*, et de l'*individualisation* de la peine [2]).

*
* *

Mais il n'est pas facile de déduire les conséquences *pratiques* de ces idées, et de les réaliser.

C'est à ce point de vue que nous signalons comme très intéressant, le rapport présenté au Cercle d'Etudes du Jeune Barreau de Bruxelles, sur la réforme du bulletin de renseignements.

Au dossier de toute information répressive est annexé un bulletin de renseignements; il contient des indications relatives à l'identité de l'inculpé, une appréciation sommaire de sa conduite et de sa moralité, un extrait de son casier judiciaire.

Le Cercle d'Etudes du Jeune Barreau de Bruxelles s'est demandé s'il ne faudrait pas mettre à la disposition des juges un document qui les éclaire sur le degré de responsabilité du prévenu, ou plus exactement, qui appelle leur attention sur ce point. Faute de connaissances spéciales, les indices d'un état psychique anormal échappent trop facilement, au cours d'une audience rapide. Il s'agirait de les recueillir et de les grouper méthodiquement, afin que les avocats et les magistrats puissent apprécier l'opportunité d'un examen médical approfondi.

[1]) Is. Maus. *Rapport sur la question des incorrigibles.* (Actes du 3e congrès d'anthropologie criminelle, page 191.)

[2]) Ces expressions sont impropres mais elles sont consacrées. Prises en ce sens elles indiquent fort exactement les tendances nouvelles du droit pénal.

Un questionnaire rédigé dans ce sens a été adressé à toutes les personnalités qui, en Belgique, ont à se préoccuper de la répression pénale : magistrats, avocats, fonctionnaires de l'ordre administratif, attachés au département de la justice, médecins légistes, professeurs d'universités, etc.

La presque unanimité des correspondants a reconnu la nécessité d'un travail préparatoire, qui établisse, au point de vue de la responsabilité, la personnalité morale de l'inculpé.

Tenant compte de leurs observations, les rapporteurs ont tracé un modèle du bulletin de renseignements qui devrait accompagner le dossier des poursuites criminelles et correctionnelles.

Ce bulletin est triple, à raison de la nature des renseignements qu'il contient et des personnes qui, à raison de leurs fonctions ou de leur profession, seront naturellement appelées à les fournir.

Une première partie concerne l'identité du prévenu, son casier judiciaire et les collocations qu'il a subies. Elle sera rédigée par les administrations communales et par la police.

Une seconde partie fait connaître les indices relevés dans l'examen de la constitution physiologique et anatomique de l'inculpé. « Les médecins légistes sont seuls à même de répondre aux questions de ce genre. Si leurs recherches exigent des enquêtes, elles devront être faites, à leur demande, par le magistrat instructeur... Ils agiront de concert avec lui. »

Une troisième partie concerne l'hérédité du prévenu, ainsi que ses antécédents pendant l'enfance et pendant l'âge adulte. Elle sera rédigée par les juges d'instruction qui « offrent seuls les garanties requises lorsqu'il s'agit de formuler des appréciations ou de rechercher des particularités qui ne peuvent être obtenues que grâce à des enquêtes. » Ils réclameront l'assistance des médecins pour relever les indices d'ordre pathologique [1])

Sans compter que cette enquête répond à une idée de justice et d'intérêt social, elle a le grand mérite d'avoir fait sortir la question du domaine

[1]) Voici le modèle des bulletins tels qu'ils sont proposés :

1er BULLETIN. IDENTITÉ. — CASIER JUDICIAIRE. — COLLOCATIONS.
(A rédiger par les administrations communales et la police.)

IDENTITÉ. 1° Nom, prénoms, surnoms. — 2° Nom des père et mère. — 3° Lieu de naissance. — 4° Date de naissance. — 5° Domicile. Depuis quand? etc. — Résidence. Depuis quand? — 6° Profession? — 7° Célibataire, marié, veuf? — Divorcé? Pour quelle cause? — Contre qui le divorce est-il prononcé? — Eventuellement, nom et prénoms du conjoint. — 8° Enfants naturels ou légitimes et combien? — 9° Militaire? En congé illimité? — 10° L'inculpée est-elle inscrite sur les registres de la prostitution?

des aspirations généreuses, pour la conduire jusqu'au seuil des réalisations pratiques.

Ce n'est pas à dire qu'à l'occasion de chaque délit et pour tout délinquant il faille trouver réponse aux divers articles de ce triple questionnaire. Celui-ci n'est qu'un *memento*, une formule qui attire toujours l'attention du magistrat : la nature de sa délinquence, le passé du prévenu, le respect des susceptibilités légitimes, l'avis du médecin légiste, bref les nécessités de chaque cas particulier dicteront au juge d'instruction la conduite qu'il doit tenir.

Tel qu'il est proposé, le bulletin répond au but qu'ont visé ses auteurs : recueillir chez l'inculpé les indices d'une altération de l'état mental et de la responsabilité.

CASIER JUDICIAIRE. — COLLOCATIONS. 1° Antécédents judiciaires. — 2° Collocations pour aliénation mentale. — 3° Copie de l'extrait de punitions militaires.

2e BULLETIN. EXAMEN MÉDICAL. (A remplir par le médecin-légiste.)

L'inculpé est-il atteint d'Alcoolisme? — Tuberculose? — Surdité, strabisme? — Vices de la parole, bégaiement, bredouillement, zézaiement, anonnement, chuintement, etc.? — Présente-t-il des anomalies physiques du crâne, de la face, des membres (bec-de-lièvre, pied-bot, etc.)? — Signaler si l'inculpé est ou a été sujet à des incontinences nocturnes d'urine. — A des accès de somnambulisme. — A des attaques nerveuses se traduisant, par des absences, des impulsions soudaines inconscientes, des accès convulsifs, avec ou sans chute, avec ou sans perte de connaissance. — *N. B.* Pour les recherches exigeant une enquête, le médecin s'adressera au Juge d'instruction et agira de concert avec lui.

3e BULLETIN. HÉRÉDITÉ. — ANTÉCÉDENTS.

(A remplir par le Juge d'instruction, avec le concours des devoirs de preuve qu'il jugera utiles et l'assistance du médecin.)

HÉRÉDITÉ. — Rechercher si parmi les père, mère, grands-parents, frères, sœurs et descendants de l'inculpé, il y a eu des cas d'Hystérie? — Epilepsie? — Tuberculose? — Folie? — Alcoolisme? — Criminalité? — Vagabondage?

ANTÉCÉDENTS.

1° *Enfance.* L'inculpé a t-il été atteint de convulsions infantiles ou de méningite? — Quelle a été la durée de l'écolage? — L'inculpé a t-il appris facilement ou non les éléments de l'instruction? — Signale-t-on un arrêt de son intellectualité?

2° *Age adulte.* Profession actuelle et professions antérieures? — L'inculpé se livre-t-il à la paresse? à l'ivrognerie? à la mendicité? au vagabondage? à l'immoralité? à la prostitution?

Mais cela ne suffit pas ; car l'état mental n'est pas tout dans la délinquence. Les recherches devraient être utilisées à un point de vue plus général et, à notre avis, plus important. Elles devraient faire connaître la *personnalité morale et sociale* de l'inculpé, et fournir ainsi les éléments d'une répression « subjective ».

En réalité les inculpés se diversifient, d'après la nature de leur délinquence, d'après les chances d'amendement qu'ils offrent et d'après le danger qu'ils constituent pour la société. Inutile d'insister sur l'importance d'une classification établie sur ces bases.

Avant tout, il faut distinguer la criminalité infantile. C'est la plus triste. Elle voue au malheur des êtres faibles et inconscients, que trop souvent un concours d'influences et de sollicitations perverses poussent insensiblement vers la criminalité professionnelle. Parmi les enfants il s'en trouve, dont l'éducation seule est viciée, mais « dont le caractère demeure intact et dont la virginité morale subsiste sous les souillures ». Les jeunes délinquants sont plus facilement amendables que les adultes. Leur réceptivité à l'égard des impressions moralisatrices est beaucoup plus grande ; c'est sur eux que repose actuellement le principal espoir de la science pénitentiaire.

Sauf dans des cas exceptionnels de profonde perversité, les mesures à prendre à l'égard des jeunes délinquants doivent avoir le caractère de protection et de prévention. Ici le fait matériel du délit est accessoire ; la situation de l'enfant et les dangers qu'il court, d'une part, son intérêt qui se confond avec celui de la société, d'autre part : voilà les deux termes du problème.

La faiblesse de l'enfance, l'état de tutelle dans lequel la nature l'a placé, l'appréciation plus délicate des mesures à prendre dans chaque cas particulier, le grand intérêt social en jeu,... autorisent des mesures spéciales d'information, de procédure et de répression. [1]).

Après les enfants, il faut distinguer, dans la masse des inculpés, les délinquants primaires. *Judiciairement* on entend par là ceux qui n'ont pas encore été poursuivis. La plupart sont des délinquants accidentels qui ont agi sous l'impulsion de motifs empruntés aux circonstances.

[1]) V. la circulaire de M. le Ministre de la Justice, en date du 30 novembre 1892, sur l'exécution des peines d'emprisonnement prononcées à charge d'enfants, et sur les principes qui doivent inspirer l'instruction et le jugement des délits commis par eux. (Journal des Tribunaux, 1892, p. 1386 à 1388).

V. aussi le rapport présenté à la Fédération des avocats belges, par MM. Caroly, Jaspar et Neef, sur le rôle de l'avocat dans l'organisation de la défense des enfants traduits en justice. (Journal des Tribunaux, 1893, p. 1298 à 1308).

La répression apparaissant brusquement dans leur vie, avec l'appareil imposant de la justice, fait sur eux une impression profonde. Elle peut les retirer de la mauvaise voie dans laquelle ils se sont engagés; mais à une condition : celle d'être bien appropriée. Elle doit être sévère, pour leur faire sentir la puissance victorieuse de l'ordre et les conséquences désastreuses de leur conduite. D'autre part, elle doit ne pas les décourager, ni les confondre avec les délinquants professionnels, qui ont rompu avec la société honnête.

Parmi les modes de répression proposés pour satisfaire aux exigences de cette situation délicate, il faut citer la condamnation conditionnelle.

Elle affirme la réalité de la sanction légale, elle constitue une prime à l'amendement. Elle épargne au condamné la honte et, — dans les pays où le régime de la séparation n'existe pas, — le danger moral de la prison. Elle prévient le découragement, en lui montrant que le juge a confiance dans la sincérité de ses résolutions. Elle lui est un stimulant pour veiller sur lui-même; d'abord, afin de mériter, après un temps d'épreuve, son entière réhabilitation, et ensuite parce qu'un nouveau délit aurait des conséquences doublement graves : à la peine qu'il mérite viendrait s'ajouter celle dont l'exécution a été différée.

Tous les délinquants primaires ne méritent pas le bénéfice de la condamnation conditionnelle.

Parmi ceux qui n'ont pas encore été poursuivis, il s'en trouve dont la faute, peu importante par elle-même, est le signe révélateur d'un état général dont la justice doit s'occuper. Tels sont les hommes soi-disant honnêtes qui, dans l'exercice de profession louches, frisent continuellement le code pénal; ceux que l'on sent être toujours en rupture avec la loi, mais que, pour la première fois, on est parvenu à convaincre d'un fait précis; ceux dont le délit est la première manifestation extralégale d'un état pathologique plus ou moins accentué.

Dans tous ces cas la connaissance de l'état général du sujet peut seul faire comprendre la véritable portée de l'infraction.

A côté des délinquants primaires, il y a les *récidivistes*.

Ils diffèrent complètement des premiers. Tandis que le trouble social causé par les délits accidentels passe avec l'occasion qui les a fait naître, les récidivistes forment une armée permanente qui grandit sans cesse et devient de plus en plus compacte. La récidive se concentre dans certaines classes et certaines familles; les mêmes individus récidivent plus souvent; ils deviennent plus professionnels, plus antisociaux.

Cependant, ils sont loin de former une masse homogène. On peut les diviser en plusieurs catégories présentant des caractères très divers.

D'abord viennent à titre exceptionnel les récidivistes pathologiques. Il y a aussi les délinquants atteints de dégénérescence totale ou partielle, que la dégénérescence soit congénitale ou acquise, ou qu'elle présente à la fois ce double caractère.

Puis viennent les délinquants d'habitude. Nous entendons par là ceux chez qui le manque d'instruction et d'éducation, la misère, l'influence d'un milieu corrupteur, l'alcoolisme et la récidive enfin ont énervé la volonté. Incapables souvent d'un travail sérieux, ils cèdent, par faiblesse, aux sollicitations répétées du délit.

Il y a aussi des récidivistes déterminés. Ce sont ceux qui, selon l'expression de M. Van Hamel, s'adonnent au délit « par énergie criminelle »; ceux qu'une résolution froide et tenace attache à la récidive. Tandis que les précédents se recrutent surtout parmi les caractères passionnels, ceux-ci sont plutôt des intellectuels. Parmi eux la première place appartient aux délinquants de profession.

En dehors des catégories précédentes, il y a des individus chez qui la fréquence du délit relève d'une cause spéciale : méchanceté, ivresse, caractère emporté ou vindicatif, cupidité.

Enfin, on compte aussi des récidivistes accidentels.

Dans chaque classe, c'est-à-dire parmi ceux dont la récidive procède de causes analogues, on peut distinguer encore : d'après la gravité et la nature des délits commis, d'après leur nombre et la durée des intervalles de temps qui les séparent, d'après le caractère général ou spécial de la récidive, etc.

*
* *

Il appartient au législateur de prévoir, pour les différentes classes de délinquants, des peines mieux appropriées à la nature de leur délinquence et de l'état d'âme qu'elle suppose. Des peines d'un genre spécial s'imposent pour la petite criminalité des délinquants primaires : telles sont les peines d'un caractère surtout moral et préventif, et en général les peines destinées à remplacer l'emprisonnement de courte durée, contre lequel on ne saurait s'élever assez fortement [1]) Il faudrait porter contre les récidivistes des peines plus longues et plus sévères.

Mais après que le législateur aurait posé ainsi à l'arbritraire du juge, des limites qui déjà dirigent la répression dans le sens subjectif, beaucoup devrait être laissé à l'appréciation du magistrat. Car il est véritablement médecin d'âmes.

[1]) Voy. l'étude historique, législative et critique de ces différents systèmes de pénalités dans l'ouvrage de M. Ernst Rosenfeld : *Welche Strafmittel können an die stelle der kurzzeitigen Freiheitsstrafe gesetzt werden* Berlin. Guttentag, 1890.

Souvent les indications fournies à l'audience par le prévenu et par les témoins du fait isolé qui constitue le délit, sont insuffisantes pour mettre le juge à même d'exercer son pouvoir d'appréciation d'une manière judicieuse. Il ne peut acquérir la connaissance de l'état moral et social de l'inculpé, du caractère de sa délinquence, du milieu dans lequel il a vécu, etc,... que si les éléments lui en sont fournis par une enquête préparatoire.

A notre avis, celle-ci serait plus utile encore que l'enquête sur les causes ou les indices d'irresponsabilité. Elle serait d'une application plus fréquente et d'une portée plus générale, car elle concerne des facteurs qui conditionnent plus ou moins toute délinquence. On ne peut en dire autant de l'enquête relative à l'irresponsabilité : les délinquants par causes pathologiques ne sont qu'une minorité, les délinquants par causes purement pathologiques sont l'exception.

Les renseignements concernant la personnalité morale et sociale de l'inculpé sont d'une nature trop délicate, trop complexe et trop variable, pour qu'on puisse les présenter sous forme de réponse à un questionnaire. A la personne qui les rassemble il appartient d'apprécier les points sur lesquels doivent porter ses investigations, et les côtés de la vie de l'inculpé qu'il importe de mettre en lumière. Ce rapport contiendra plus que des indices à signaler à l'attention du juge : il formulera les appréciations de celui qui, en scrutant le passé du délinquant, est parvenu à reconstituer sa personnalité et à *comprendre* sa délinquence.

Le caractère particulièrement délicat de cette mission demande qu'elle soit confiée aux juges d'instruction, en qui le législateur a mis une confiance spéciale, justifiée d'ailleurs pas de sérieuses garanties. Encore devraient-ils devenir des spécialistes qui unissent à la connaissance pratique du délinquant l'étude de la psychiâtrie.

Mais un rapport ayant la portée que nous venons d'indiquer ne supposerait-il pas un travail énorme ?

Nous répondrons d'abord que l'enquête « subjective » se fera en même temps que l'enquête « objective ».

Ensuite, en ce qui concerne les délinquants primaires, il ne sera pas trop difficile de découvrir le chemin qui les a conduit au délit. Les causes de leur chûte se détacheront d'elles-mêmes sur le fond d'une existence normale. — La situation est toute autre pour les délinquants professionnels qui vivent pêle-mêle et d'une vie à part dans les dessous de la société.

D'ailleurs, il est un moyen de diminuer considérablement ces recherches en pratique, de les réduire à très peu de chose dans un grand nombre

de cas. Ce moyen consiste à donner au juge la connaissance personnelle de l'inculpé, de sa famille et de son milieu... en *décentralisant la justice* [1]).

L'enquête générale concernant la personnalité de l'inculpé est pratiquée actuellement à Paris et devant plusieurs tribunaux correctionnels de Belgique, dans les poursuites à charge d'enfants [2]). L'œuvre entreprise par le Cercle d'Etudes du Jeune Barreau n'est donc ni une utopie ni une chimère. En mettant à profit le tribut de l'anthropologie criminelle, entendue dans le sens le plus large, le droit pénal rajeuni tendra de plus en plus à réaliser dans la répression, l'idéal de la justice et l'intérêt de la société.

I. MAUS.

Docteur en Droit et en Philosophie.

[1]) Cfr. PRINS, Actes du 3me Congrès d'Anthropologie criminelle, p. 254.

[2]) Cfr. Circulaire de M. Banaston, procureur de la République près le tribunal de 1re instance de la Seine et rapport sur les travaux du comité de défense des enfants traduits en justice. Bulletin de la fédération des patronages de Belgique I p. 347 à 358. — Voir aussi la Circulaire ministérielle et le rapport cité plus haut, p. 89 note 1.

Comptes-Rendus.

Dr Mathias Kappes. — *Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge*; in-8° de 72 p., Paderborn, Schöningh, 1894.

Notre siècle a remis en honneur l'étude scientifique des œuvres d'Aristote, il a soumis le texte original aux règles d'une critique éclairée.

Mais la langue du Stagirite contient un grand nombre de mots nouveaux, et devant l'acception nouvelle de certains termes, les hellénistes mêmes peuvent être embarassés. Ce sont ces *expressions techniques* que M. le Dr Kappes interprète dans le petit volume que nous signalons aux lecteurs. Quelques-unes sont d'une importance exceptionnelle, telles que δύναμις, ἐνέργεια, etc. : l'auteur ne se contente pas de nous les expliquer soigneusement; il nous montre aussi sous quelles formes elles ont passé dans la langue philosophique des âges postérieurs.

Le recueil de M. Kappes facilitera notablement la lecture d'Aristote; il ne sera pas non plus inutile pour la parfaite intelligence des Scolastiques. Les renvois justificatifs se rapportent à l'édition complète publiée en 1831 par les soins de l'Académie des sciences, de Berlin.

J. F.

L. Cloquet. — *Essais sur les principes du beau en architecture.* (Desclée, Gand 1894.)

Cette brochure contient des vues originales sur une matière délicate et toujours neuve. M. Cloquet a le mérite de déduire ses théories de quelques grands principes dominant la science du beau. L'harmonie de l'édifice avec sa destination, l'harmonie des parties architecturales entre elles, l'harmonie de l'édifice avec le spectateur, tels sont les caractères principaux que l'artiste doit *exprimer* dans son œuvre. M. Cloquet écrit de jolies pages sur le *mensonge en architecture*, sur le rôle de la *décoration* qu'il appelle avec bonheur *le sourire de la matière* — Une loi

géométrique et arithmétique semble dominer les proportions architecturales dans les plus beaux monuments des grandes époques. Le *triangle* dit *égyptien* dont la base est à la hauteur dans le rapport de 5 à 8 a été le générateur de plus d'une cathédrale. Mais si on ne peut le désigner comme l'étalon parfait et idéal de toutes les proportions, il reste vrai que ce triangle contient comme mesures *des nombres premiers très simples*, et l'œil les *lit* avec facilité : la perception aisée et prompte des proportions constitue dans tous les arts le secret de l'émotion *pénétrante* du beau.

M. D. W.

Dr P. X. Prosper, ancien professeur de théologie. — *L'exposition littérale et doctrinale de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Lierre, Van In et Cie, imprimeurs-éditeurs.

Le Docteur Prosper a voulu faciliter et vulgariser l'intelligence des doctrines thomistes et les mettre à la portée de tous les esprits instruits et sérieux.

A cet effet, il nous présente en langue française, un commentaire succinct et une exposition doctrinale, large et concise, de l'œuvre capitale de Saint Thomas, *la Somme Théologique*.

« L'intention principale de la doctrine sacrée, écrit le saint Docteur, est de faire connaitre Dieu, non seulement tel qu'il est en lui-même, mais encore comme principe et fin des choses, et spécialement de la créature raisonnable.

» Voulant donc exposer cette doctrine, nous traiterons *premièrement* de Dieu; *secondement*, du mouvement de la créature raisonnable vers Dieu; *troisièmement*, de Jésus-Christ qui, comme homme, est pour nous la voie par laquelle nous tendons à Dieu. »

M. Prosper rattache tout son travail à cette grande division. Mais afin de ne pas devoir morceler les problèmes, il adopte une subdivision à lui, et partage les *trois parties* de la somme en *trente-deux traités*.

Cette classification est fort heureuse; elle permet d'embrasser les questions dans leur ensemble et évite ce qu'une marche trop servilement didactique pourrait présenter d'aride et de fastidieux.

Le premier traité c'est le *Traité de Dieu*.

La publication de ce traité, — déjà fort avancée, — comprend une double étude : *l'existence de Dieu, la nature de Dieu*.

L'auteur ne se borne pas à présenter les cinq preuves traditionnelles de l'existence d'un Être suprême, en montrant la nécessité de l'existence d'un *premier moteur*, d'une *première cause efficiente*, d'un *être nécessaire*, d'un *être souverainement parfait*, d'une *souveraine intelligence qui gou-*

verne le monde; à propos de chacune de ces preuves, il donne les informations philosophiques qui servent à en faire saisir la nature et la portée, par exemple, les notions de logique relatives à la démonstration scientifique, d'après Aristote, les notions métaphysiques de l'acte et de la puissance, celles du mouvement, et ainsi de suite.

Plus loin, à propos des attributs divins, de sa simplicité, de sa bonté, de son immensité, de son éternité, de son unité, l'auteur a toujours soin de mettre en tête de son exposé des aperçus préliminaires qui sont d'une remarquable netteté en même temps que d'une vigoureuse précision.

Les six premières livraisons de cette publication périodique ont paru; nous félicitons l'auteur du soin qu'il y a apporté; son travail est intéressant et, bien que la chose pût sembler impossible, il est original. Nous souhaitons vivement qu'il soit connu, parce qu'il est de nature à faire apprécier la grandeur, l'ordonnance superbe et la solidité du monument théologique et philosophique de Saint Thomas d'Aquin.

D. M.

INTERNATIONAL CONGRESS OF EXPERIMENTAL PSYCHOLOGY. Second Session (London 1892).

Environ 300 savants venus de tous les pays du monde s'y sont donnés rendez-vous.

Les travaux sont répartis en deux sections. La première embrasse les études de névrologie et de psycho-physique; la seconde celles de phénomènes hypnotiques.

Parmi les mémoires principaux, présentés dans les séances générales, signalons celui de M. Grüber (Roumanie), sur l'audition colorée. M. Grüber prononce devant son sujet des voyelles, des diphtongues, des noms communs, des noms de nombres. Ces mots évoquent certaines images colorées : des « chromatismes », des bandes avec raies verticales, des cercles, des ellipses. Si l'on considère la hauteur et longueur des bandes, le diamètre vertical et horizontal des ellipses et des cercles, on trouve que malgré leurs variations, ces phénomènes se produisent d'après certaines lois. L'audition colorée, suivant M. Grüber, se rattache à un fait plus général qui consiste dans l'association de plusieurs sensations différentes.

Dans un autre genre d'idées, M. Preyer examine comment naissent dans l'enfant les concepts abstraits. Nos concepts les plus abstraits, dit-il, ont une origine sensible. Il montre que les concepts des nombres, celui du zéro p. ex. sont dûs surtout à l'ouïe, à l'audition des sons musicaux. Dès la 8e semaine l'enfant se montre sensible à la musique; d'autre part les enfants

totalement sourds dès leur naissance apprennent très difficilement le calcul mental.

La sensibilité de la femme, tel est le sujet traité par César Lombroso. Il opine que la sensibilité générale et la sensibilité à la douleur sont moindres chez la femme que chez l'homme. A l'appui de cette opinion, l'auteur cite des expériences faites au moyen de l'esthésiomètre et de l'algomètre. Chez les femmes de la basse classe, la sensibilité générale est représentée par 90 mm.; la sensibilité à la douleur, par 53 mm. Chez les hommes de la même classe, elle est respectivement de 94 mm. et 69 mm. Ce qui confirme cette hypothèse c'est que les femmes dans les opérations chirurgicales et dentaires se montrent plus courageuses que les hommes, c'est encore que la longévité de la femme est supérieure à celle de l'homme de la 20me à la 50me année.

Signalons aussi les communications présentées au sujet de l'enquête sur les hallucinations. L'enquête a été poursuivie en Angleterre, en France et en Amérique. Vu les conditions souvent défavorables dans lesquelles les recherches ont été accomplies surtout en France, on ne peut attacher une valeur absolue aux résultats. L'enquête a été faite sur les hallucinations de la vue, de l'ouie, du toucher à l'état de veille, chez des personnes parfaitement saines. Voici les résultats globaux : en Angleterre, sur 100 hommes interrogés, 7,8 ont éprouvé des hallucinations; sur 100 femmes, 12,0. En France, 13 pour les hommes, 29 pour les femmes.

Parmi les travaux sur le système nerveux et la localisation, cérébrale nous remarquons avant tout les études de Henschen, Schöfer, Ebbinghaus, Heymans et Verriest.

Dans la section des études de l'hypnotisme, MM. Liébault et Hitzig signalent la guérison de la monomanie du suicide et de la léthargie au moyen de la suggestion hypnotique.

Après eux M. Delbœuf attire l'attention sur l'étonnant pouvoir d'appréciation du temps qui se manifeste chez les somnambules. Contrairement à M. Liégeois, il ne croit pas qu'il faille trop facilement excuser le crime par la suggestion et le trouble mental.

E. V.

Actes du 3e Congrès d'anthropologie criminelle (Bruxelles, Lamertin 1893).

Le premier congrès d'anthropologie criminelle, tenu à Rome en 1885, avait consacré les théories que Lombroso défendait alors concernant

l'homme criminel, et dont lui-même depuis a beaucoup atténué le caractère absolu. Le crime y était considéré avant tout comme un phénomène biopathologique.

Le deuxième congrès, tenu Paris en 1880, a réagi contre cette tendance.

Le troisième congrès d'anthropologie criminelle, tenu à Bruxelles en août 1892, tout en rendant hommage à l'essor donné par l'Ecole Italienne aux études anthropologiques, a prononcé l'oraison funèbre de la théorie du type criminel. Le congrès a insisté sur l'étude des conditions individuelles, morales et économiques de la criminalité; il s'est inspiré de l'importance respective de ces différents facteurs et de la part d'influence qui leur revient pour la détermination de la pénalité.

Cette orientation est caractéristique Elle a accusé ce fait capital pour l'avenir de l'anthropologie criminelle : l'union de l'ancienne école d'anthro pologie criminelle, de l'école positive, de l'école sociologique et de l'école juridique classique qui fonde la répression sur la responsabilité et celle-ci sur le libre arbitre de la volonté normale.

Pour la première fois, le congrès d'anthropologie criminelle se composait, pour moitié environ, de juristes. Sur dix vœux soumis au vote, huit se rapportent directement à l'organisation pratique de la répression.

Les actes du congrès, publiés en août 1893, contiennent d'abord les documents relatifs à son organisation. Puis viennent les nombreux rapports déjà imprimés et distribués aux adhérents avant l'ouverture du Congrès. Les comptes-rendus des séances sont publiés *in extenso*, dans une forme brève et pratique qui ne nuit en rien à leur exactitude.

I. M.

Revue des Revues.

Revue Philosophique. (Janvier 1894). A. Fouillée : La philosophie de la contingence. — Dugas : Observations sur la fausse mémoire. — Lévy-Bruhl. : Jacobi et le Spinozisme.

Revue Thomiste. (Septembre 1893). Chan. Douais : Saint Augustin contre le Manichéisme de son temps. — R. P. Coconnier : Peut-on être hypnotisé malgré soi? — R. P. Brosse . Le berceau et la première géographie des Chamites. — Claude des Roches : Le Romantisme. — R. P. Berthier : Le néo-moliniste et le paléo-thomisme.

Philosophisches Jahrbuch. VII. Band 1. Helft. Pesch : Seele und Leib ale zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz gemäss der Lehre des hl. Thomas von Aquin. — Gutberlet : Ueber den Ursprung der Sprache. — V. Nostitz-Rieneck : Leibnitz und die Scholastik. — Adlhoch : Herder und Geschichtsphilosopie.

Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik. Einhundertunderster Band 1893.

Döring : Doxographisches zur Lehre vom τέλος. — A. Wreschner : Ernst Platner 's und Kant 's Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Änesidemus.

Philosophische Monatsheften, 1893, Heft, 5, 6, 7 et 8. Paul Carus : Die Religion der Wissenschaft. — Robert Hoar : Ein unaufgeklärtes Moment in der Kantischen Philosophie. — F. Tonnies : Werke zur Philosophie der Geschichte und des socialen Lebens. — A. Baur : Pierre Jurieu als Staatsphilosoph. — Lorentz : Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophische Methode bei Kant. — Enoch : Franz Brentanos reform der Logik.

V.

Les caractères de la Philosophie moderne *)

Avec Descartes commence une nouvelle période de l'histoire de la philosophie. Nous allons essayer de déterminer les traits qui la distinguent de la philosophie du moyen-âge, afin de mettre en relief, par le contraste, l'originalité propre et les tendances particulières de cette évolution de l'esprit humain.

Est-il nécessaire de le remarquer? Ces mots : *Philosophie moderne* ne se doivent point entendre en un sens absolu.

Le nombre des hypothèses et, par conséquent, des systèmes philosophiques n'est pas indéfini. D'autre part, la complexité des questions à résoudre est si grande qu'aucun système n'a jamais pu, d'une manière définitive, s'assurer le monopole de l'évidence et de l'autorité. Il en résulte que, dans le cours de l'histoire, les conceptions mortes ressuscitent et reparaissent par une sorte de métempsycose idéale. Il en résulte aussi que chaque mouvement de la pensée ramène au jour un certain nombre de théories que l'on croyait oubliées à jamais. Il n'est rien de neuf sous le soleil, pas plus en philosophie qu'en toute autre matière, et l'on pourrait former, avec ce que nous ont laissé les sages de la Grèce et de l'Inde, un répertoire philosophique, pour chacun des systèmes éclos depuis trois siècles. Aussi, ce qui différencie les époques est moins la diversité foncière des idées, que la diversité des hommes qui les conçoivent et l'ordre dans lequel ils les conçoivent. C'est une opposition historique, presque autant qu'une opposition philosophique.

Il faut se garder ici de deux opinions extrêmes, l'une, qui consiste à voir dans la philosophie nouvelle une création quasi-miraculeuse, née au milieu des prodiges, sans relation ni parenté avec ce qui l'a

*) Leçon d'ouverture faite à l'Institut Supérieur de Philosophie.

précédée; l'autre, qui consiste à lui refuser toute originalité et à la considérer comme une reproduction inexplicable d'erreurs anciennes, favorisée par une défaillance subite de l'humanité.

La vérité est que certains traits sont communs à toutes les tentatives nouvelles, et les séparent assez nettement des synthèses antérieures. Ce ne sont, si l'on veut, que des tendances, des courants d'idées, des habitudes d'esprit. Il n'importe : ces faits ont leur logique, leur raison d'être; ils sont caractéristiques et universels. Et cela suffit pour permettre à l'historien d'établir une ligne de démarcation, et pour l'autoriser à commencer un chapitre nouveau de son histoire.

*
* *

Quels sont ces caractères distinctifs?

Le premier — ceci a été remarqué bien des fois — est la séparation de la philosophie et de la religion.

Saint Thomas et toute l'École avaient formulé d'une manière très claire les rapports de ces deux ordres de connaissances. Ils donnaient la primauté à la religion, tout en maintenant la distinction entre la théologie et la philosophie. Comme source de connaissance, la révélation nous enseigne des vérités surnaturelles, dont elle seule est dépositaire, et des vérités naturelles, qui sont aussi du domaine de la philosophie. Comme sciences, la théologie et la philosophie ont des principes, des preuves, des méthodes qui leur sont propres; elles forment deux genres différents. D'autre part, ces deux sources de connaissance ont leur unité en Dieu; elles ne peuvent se contredire. Dans la pratique, cette théorie donnait au philosophe un guide sûr et lui permettait de contrôler ses doctrines à la pierre de touche de la révélation.

Rien de semblable dans la philosophie moderne : le premier triomphe qu'elle a fêté a été son affranchissement de la servitude théologique. Les sarcasmes et les plaisanteries sur le dicton célèbre: *philosophia theologiae ancilla* ont plu dès le commencement et se répètent tous les jours encore. La philosophie, dit-on, est devenue majeure et n'a plus besoin de tutelle; elle marche à l'aventure, risquant de se perdre, mais librement et sans entraves.

Cette opposition, d'ailleurs, a pris des formes diverses. A l'origine, c'était la théorie des deux vérités. On en peut voir un reflet chez Descartes, qui mettait à part les vérités religieuses pour douter de tout le reste. Plus tard, quand la discipline intellectuelle de l'Église se fut affaiblie, le sens ou le sentiment religieux servit de barrière aux philosophes; mais en fait, chacun d'eux plaçait cette barrière où il lui plaisait. Kant reléguait la religion dans la philosophie pratique, tout en niant ses fondements dans la raison pure. Et à lui se rattachent les théories contemporaines des néo-Kantiens, de F. A. Lange et de quelques positivistes, qui ne donnent à la religion d'autre valeur que celle d'un poëme subjectif, *subjective Dichtung*. D'autres doctrines résolurent le problème d'une manière plus radicale en supprimant tout à fait la religion : tels, les systèmes des matérialistes et de certains pessimistes comme Schopenhauer. D'autres, enfin, retournèrent la situation respective des deux disciplines au profit de la philosophie. Ici c'est la philosophie qui crée et régente la religion. Presque tous les systèmes idéalistes et panthéistes ont souscrit à cette thèse.

Bref — et ceci est le point commun de ces théories diverses — on refusa de reconnaître à la religion une autorité sur la philosophie.

*
* *

On ne s'en tint pas là. L'esprit nouveau, impatient de toute tutelle, s'empressa de nier les titres de la tradition philosophique comme il avait contesté ceux de la tradition religieuse. Descartes conçut le projet hardi de recommencer l'histoire de la pensée et de rebâtir à lui seul la philosophie, en se passant de tout ce qui avait été fait avant lui. Ses imitateurs furent légion, parce que l'esprit du temps conspirait en ce sens. On ne saurait refuser, certes, au philosophe le droit de scruter avec sa raison propre les bases mêmes de ses connaissances, et je ne pense pas qu'un maître du moyen âge eût refusé ce droit au moindre de ses disciples. Ce qui est neuf, c'est la défiance des philosophes modernes à l'égard des anciens et la confiance superbe qu'ils ont en leurs forces personnelles. De là plusieurs conséquences : *Chacun reconstruit la philosophie sur d'autres bases, car on ne croit qu'à son sentiment et l'on se persuade facilement de l'erreur d'autrui.*

Chacun édifie un système complet, car la philosophie est une et ne saurait être appuyée sur les idées d'autrui en aucune de ses parties. Chacun pousse ses idées jusqu'aux déductions extrêmes, car on tient pour vrais les principes que l'on a trouvés soi-même et pour nuls ceux qu'affirment les autres.

Les exemples de ces tendances sont nombreux. Voici Descartes qui, de son propre aveu, laisse de côté tout ce que les autres hommes ont pensé avant lui et cherche dans sa propre conscience, avec ses lumières personnelles, la base de la philosophie. Son système embrasse une théodicée, une morale, une philosophie de la nature, une psychologie dont les principes dominants, c'est-à-dire le mécanisme et le dualisme absolu sont aux antipodes de la philosophie du moyen âge. Conséquent jusqu'à l'extrême, il refuse aux animaux tout principe de vie spécial pour en faire de purs automates, et l'on connaît le mot d'un de ses sectateurs, qui, donnant un coup de pied à une chienne pleine, répondit aux reproches qui lui étaient faits : « Quoi donc ? les animaux ne sentent rien. »

Spinoza s'empare d'une idée de Descartes, la développe à sa manière et en tire un système de panthéisme où Dieu se manifeste dans le monde par deux attributs irréductibles entre eux, l'esprit et la matière.

Leibnitz est peut être le seul qui ait attaché du prix à la tradition philosophique. Aussi cherche-t-il moins à élaborer un tableau général de l'univers qu'à perfectionner, dans certaines de leurs parties, les idées et les théories antérieures. Mais ses disciples ne l'imitent point et Wolff, plus entreprenant, plus imbu de la tendance moderne, fait de la monadologie un système coordonné et dogmatique, qui enthousiasme les contemporains.

Kant espère devenir le Copernic de la pensée. Métaphysique, morale, théodicée, esthétique sont transformées une fois de plus. Et après lui, Fichte, Schelling, Hegel bâtissent ces gigantesques édifices qui sont restés les types caractéristiques des grandes conceptions *a priori* sur l'homme et sur les choses, éblouissantes comme un feu d'artifice, attachantes comme un poème, fragiles comme un château de cartes. A peine élevées, elle s'écroulent pour être reprises aussitôt après par quelque disciple entreprenant. Et dans l'ombre, se font

entendre les ricanements et les sarcasmes de Schopenhauer, inconnu, humilié de son obscurité, plein de mépris pour les philosophes officiels. Or, rapprochement étrange, le système de ce terrible railleur est lui aussi, comme tous les systèmes contemporains, une grande synthèse subjective, fondée sur une idée originale, poussée à son tour jusqu'aux limites extrêmes. Nous pouvons en dire autant de la philosophie de l'inconscient de E. von Hartmann, et de tant d'autres œuvres moins célèbres, qui encombrent les bibliothèques et naissent tous les jours encore avec une extraordinaire fécondité !

Il en est résulté un état d'esprit assez particulier et qui est, je pense, unique dans l'histoire. *La philosophie a cessé d'être une œuvre de vérité pour devenir surtout une œuvre d'imagination.* Ce qu'y cherchent les contemporains, c'est moins une explication réelle des choses qu'une épopée intellectuelle, une sorte de drame de l'esprit, un *poème subjectif.* On a relégué la philosophie dans le domaine où l'on avait déjà relégué la religion, et l'on a chargé la science de la tâche que la philosophie remplissait autrefois. La perspicacité, la subtilité, l'aptitude à construire de vastes ensembles, voilà les qualités que l'on apprécie chez un fondateur de système. Quant au système lui-même, il n'est guère qu'un accessoire, un bibelot, bon à mettre dans une collection de curiosités, à côté « d'une idée platonicienne bien conservée et d'un bel exemplaire d'une entéléchie d'Aristote », pour rappeler un mot de H. Lotze. En d'autres termes, la philosophie a perdu son caractère scientifique pour revêtir un caractère esthétique.

*
* *

En même temps, par un retour assez singulier, la philosophie naturelle se modelait de plus en plus sur la science, jusqu'à se confondre avec elle. De là le succès de cette explication du monde par le mécanisme, c'est-à-dire par le mouvement de la matière dans l'espace, avec exclusion de toute finalité immanente.

Le moyen âge concevait les corps naturels, élémentaires ou mixtes, comme constitués à l'état de substances distinctes par la matière et la forme. Tout corps avait une *nature* propre, c'est-à-dire un principe essentiel et particulier d'activité. Celui-ci se résolvait en puissances réelles, actives ou passives, sources d'activités ou de passivités

réellement distinctes de la nature et spécifiées par leur objet. La nature de l'être était la direction unique qui donnait à cet être son unité et sa finalité et le faisait coopérer, avec une tendance immanente, à la finalité générale de l'univers. Chaque être était lui-même un principe agissant, dont le mouvement local n'était qu'une des manifestations, mais qui en comportait bien d'autres, réunies sous le nom général de transformations et de changements qualitatifs. Le monde n'était pas un atelier ténébreux, silencieux et glacial où des monades identiques s'éparpillent en fusées incessantes et toujours répétées. On admettait une pluralité de changements, une pluralité de qualités réelles. Et, parmi ces dernières, on rangeait les qualités sensibles, auxquelles on attribuait ainsi un fondement objectif, indépendant de la sensibilité de l'homme ou des animaux.

Nous aurons à examiner quelles causes amenèrent le revirement soudain des idées en cette matière. Ce qui est certain, c'est que, dès l'aurore de la philosophie nouvelle, la conception antique fut ruinée de fond en comble. Descartes — et, à sa suite, presque tous les modernes — n'admit plus l'objectivité des qualités sensibles et les remplaça par de pures vibrations d'éléments semblables entre eux, qui font naître en nous des apparences diverses. Il supprima de même toutes les qualités réelles que l'on reconnaissait aux corps naturels, tous les principes internes d'activité dont on les douait, et, finalement, attribua au mouvement local de particules, identiques entre elles, les transformations que nous voyons s'accomplir sous nos yeux. Du coup, la finalité immanente des êtres disparaissait pour faire place à une finalité purement extérieure ou transcendante.

D'ailleurs, la finalité de la nature ne préoccupa guère les novateurs. Ce qu'ils cherchaient avant tout, c'était l'*explication du comment des choses par un mécanisme matériel, et non pas l'explication du pourquoi des choses par un principe philosophique.* En même temps disparaissait la différence substantielle des corps naturels, pour faire place à une composition dans laquelle, seuls, les éléments quantitatifs variaient. Ces éléments quantitatifs se prêtaient admirablement au calcul, et les lois du mouvement local, jointes à celui-ci, permettaient de déduire d'une manière presque automatique des conséquences fort éloignées. La conception nouvelle emprunta une partie de son prodigieux

succès et l'autorité dont elle jouit encore aujourd'hui, aux merveilleux progrès de la mécanique analytique et du calcul infinitésimal, et on lui attribua l'exactitude et la rigueur des mathématiques pures.

A cet égard, l'opposition est complète; et bien que des voix autorisées aient fait ressortir parfois combien cette méthode est trompeuse, bien que des physiciens éminents commencent à s'apercevoir de son imperfection, le mécanisme domine encore les doctrines contemporaines, et l'on regarde les prétendues qualités occultes et les causes finales des anciens comme des hypothèses indignes d'examen.

*
* *

Cette théorie du mécanisme de l'univers devait fatalement engendrer l'idée d'une évolution continue du monde.

Il ne s'agit pas ici de l'évolution darwinienne ou spencérienne, mais de cette idée générale que tout se fait par des changements infiniment petits, et qu'ainsi, les choses se transforment sans l'intervention d'un principe de différenciation autre que ces modifications infinitésimales.

L'idée de la continuité a été introduite dans la philosophie par Leibnitz qui l'avait appliquée avec génie en inventant le calcul différentiel. C'est à cette idée notamment que se rattache le concept, nouveau en psychologie, des perceptions subconscientes ou inconscientes. Les monades forment, elles aussi, une série continue et infinie dont chaque terme ne diffère du précédent et du suivant que d'une façon évanouissante. Seulement, dans la conception de Leibnitz, chaque monade formait une espèce à part, totalement différente des autres monades, indépendante et intransformable. Supposez maintenant comme établi que les qualités sensibles doivent uniquement leur origine à des états vibratoires dont la rapidité, l'amplitude ou la forme seules sont distinctes; supposez que les corps matériels ne sont que des aggrégats de corpuscules disposés d'une manière variable dans l'espace; joignez à ces idées celle de la continuité, et vous en arriverez à concevoir le monde comme un vaste écoulement de formes passagères, insensiblement transformées dans le passé et se transformant insensiblement dans le présent.

Ces idées se retrouvent plus ou moins accentuées dans la plupart

des systèmes contemporains. L'univers est conçu comme un absolu qui se développe dans le temps et l'espace; que cet absolu soit d'ailleurs une pure idée, comme chez presque tous les panthéistes; une volonté, comme chez Schopenhauer; ou bien la matière, comme chez les matérialistes. Encore une fois, c'est là une tendance générale, non pas un trait universel; certains systèmes repoussent cette conception, mais au fond, elle constitue le type, le modèle d'après lequel se sont établies les grandes constructions synthétiques.

*
* *

Il est encore un trait que nous devons faire ressortir : la prédominance des recherches sur l'origine de la connaissance, ou mieux, l'importance que la philosophie moderne accorde à la critique de la connaissance.

On s'explique facilement d'où ce besoin est né. Il parait difficile d'admettre, que l'esprit humain ait erré jusqu'à l'avènement des idées nouvelles. Et pourtant il faut donner une raison de cet aveuglement. Le plus simple est d'imaginer que les anciens n'ont pas examiné avec soin les bases mêmes de la connaissance, et qu'ils en ont méconnu les limites. Comment pouvait-on affirmer autrefois comme certaines des choses que nous jugeons aujourd'hui fausses, si ce n'est parce que l'on a manqué de méthode et qu'on n'a pas reconnu le vrai criterium et les vraies conditions de la certitude? Aussi toute période marquante de la philosophie nouvelle commence-t-elle par une révision de la faculté de connaitre. C'est ainsi que Descartes entreprît de résoudre, à l'aide du doute, la question qui le tourmentait, en présence des incohérences de la Scolastique du XVIIe siècle. C'est ainsi que Kant reprit le même problème, lorsque le mouvement d'idées issu de la philosophie cartésienne eut abouti, en la personne de Wolff, à un dogmatisme qu'il jugeait dangereux. Ainsi encore les déceptions, qui naquirent après la chute des grands systèmes idéalistes, ramenèrent les esprits aux principes de Kant, combinés avec les découvertes récentes de la physiologie et de la psyco-physique.

Cette évolution quasi circulaire est des plus curieuses et tout à fait propre à la philosophie nouvelle. Le moyen âge n'a pas ignoré les investigations de ce genre et la querelle des Réalistes et des

Nominalistes demeure un épisode marquant de son histoire. La philosophie grecque — témoins Aristote et Platon — se préoccupa en ses plus beaux jours des mêmes recherches. Ce qui est particulier à notre époque, c'est qu'elle parcourt une espèce de cycle fermé. Il trouve son point de départ dans une critique de la connaissance et son point d'achèvement dans une métaphysique dogmatique fondée sur cette critique. Puis, le cycle recommence, une nouvelle critique de la connaissance paraît nécessaire et le dogmatisme renaît à sa suite, pour céder la place, encore une fois, à une critique plus récente.

*
* *

Tels sont, résumés brièvement, les traits les plus saillants qui nous frappent lorsque nous passons de l'étude de la philosophie scolastique à l'étude de la philosophie moderne.

On le voit, l'opposition est tranchée. Et il nous reste, dès lors, à nous demander dans quel esprit nous devons aborder l'examen de ces doctrines et quelles dispositions nous devons y apporter.

Je les résume en ces mots : *la bonne foi intellectuelle.*

Aucune qualité n'est plus rare, encore que tous s'imaginent la posséder, et peut-être parce que tous se l'imaginent. Nous attachons tant de prix à ce que nous pensons être le vrai ; nous nous identifions tellement avec nos idées qu'il devient fort difficile de nous détacher de nos préoccupations personnelles et de nous abstraire de nos opinions propres, lorsque nous avons à juger celles des autres, fussent-ils d'éminents penseurs et de célèbres philosophes. Il y a là, certes, un hommage indirect rendu à la puissance de la vérité, mais que souvent cet hommage est aveugle et maladroit ! car, au fond, c'est moins à la vérité pure qu'à *notre vérité à nous* que s'adressent notre culte et notre admiration.

Je n'aurais garde de me faire l'apôtre du scepticisme ; je veux montrer seulement que, comme toutes les vertus, la bonne foi intellectuelle n'est pas un don naturel et spontané, mais un trésor acquis au prix de l'effort de notre libre volonté. C'est chose facile de montrer les points faibles d'un système. C'est chose difficile de nous convaincre que nos systèmes ont peut-être aussi leurs points faibles et de nous

en souvenir, lorsque nous analysons nos idées pour les comparer à celles d'autrui. Or, la recherche philosophique n'est pas une joûte, un combat singulier, où celui-là est proclamé vainqueur qui a le mieux paré les coups de ses adversaires. C'est une œuvre d'édification à laquelle chacun doit apporter sa pierre, quitte à l'abandonner sans regret si d'autres en apportent une plus solide et mieux taillée. Aimons-nous donc de l'humilité nécessaire pour reconnaître que nos pierres ne sont pas toujours et en tous cas les meilleures. A ce prix seulement notre critique sera sérieuse et définitive.

Mais il faut aller plus loin. Ce n'est pas assez de reconnaître, avec une loyauté pleinement consciente, la supériorité d'autrui. Il faut apporter la même loyauté dans l'examen des erreurs que nous ne manquerons pas de rencontrer ; il faut reconstituer et faire revivre les idées de nos prédécesseurs avec l'esprit qui les animait, il faut les rattacher entre elles dans l'ordre qu'ils suivaient eux-mêmes et ne pas supposer, *a priori*, puérilement et vainement, que leurs théories ne sont que des suites de paralogismes construits en dépit des règles de la logique et du bon sens élémentaire. De pareilles tentatives portent en elles-mêmes leur punition.

Disons-nous que les créateurs de théories originales sont toujours des esprits supérieurs à quelque point de vue, et que les hommes éminents qui s'appellent Descartes, Spinoza, Kant, Hégel, Schopenhauer ne sont pas des écoliers inintelligents, encore qu'ils aient erré. Attribuons leur quelques-unes des qualités que nous nous reconnaissons tous si volontiers : l'amour de la logique, la loyauté de l'esprit; supposons chez eux quelque trace de ce bon sens et de ce sentiment du ridicule qu'on leur oppose si facilement; persuadons-nous enfin, que l'amour ardent et désintéressé de la vérité n'est pas notre apanage de droit divin, et que, dans d'autres poitrines, des cœurs meilleurs peut-être que les nôtres, ont battu avec la même ardeur et le même désintéressement.

Je ne demande à personne de pactiser avec l'erreur ou de la défendre : j'indique simplement la seule méthode qui conduit à la connaissance complète de la vérité philosophique et historique. Réduite à ses termes les plus simples, elle consiste en ceci : n'admettre point que des hommes supérieurs aient affirmé une chose, même

fausse, sans quelque raison d'apparence valable; chercher à réduire au minimum les contradictions et les sophismes que nous croirons trouver dans le développement de leurs idées.

Soyons tranquilles d'ailleurs et consolés d'avance, si nous aimons à découvrir les défaillances et les faiblesses. Nous en rencontrerons assez sur notre chemin. Pour moi, c'est avec un sentiment de regret profond que je contemple cette longue série de systèmes, fruits de tant de travaux et de tant de recherches, témoignage de tant de finesse et de subtilité d'esprit, devenus aujourd'hui inutiles et stériles dans beaucoup de leurs parties. Et je pense avec tristesse à ce que fût devenue la philosophie, si, depuis Descartes, ces grandes intelligences avaient employé leur génie à creuser plus avant et plus profond le sillon qu'avait tracé le moyen âge, à la suite d'Aristote. Ni l'ardeur, ni l'âpreté au travail, ni la pénétration, ni l'originalité, rien de tout cela ne leur a manqué. Un déplorable malentendu a détourné irrévocablement leurs yeux des voies anciennes. Ils ont voulu construire à nouveau un édifice, dont l'ordonnance et la beauté leur était cachée par des végétations parasitaires; et, préoccupés de leurs recherches, trop confiants dans leurs découvertes, ils ont perdu le sens de la tradition philosophique, et n'ont pas su examiner les vérités d'autrefois avec la bonne foi intellectuelle que je demande pour leurs propres idées. Que leur exemple nous soit une leçon! Autant que nous-mêmes, la philosophie profitera d'une étude vraiment impartiale et dépourvue de préjugés, car ce n'est pas seulement la mémoire de grands hommes, ou notre éducation, mais l'intérêt de la science elle-même que compromettraient notre légèreté ou notre mauvaise foi.

L. De Lantsheere.

VI.

Des bases physiologiques de la parole rythmée.

*(Suite *).*

De l'expiration rythmique est né le nombre régulier de pieds dans le vers grec et latin et dans la plupart des langues modernes, le nombre régulier de syllabes dans le vers français, avec le repos terminal et la subdivision par la césure.

Le vers de douze syllabes semble offrir la mesure d'une période expiratoire normale ou plutôt d'une portée verbale régulière et soutenue, peut-être même en force-t-il la durée. Une suite d'alexandrins sans césure serait en effet d'une lecture fatigante, mais le nombre douze a l'avantage de se prêter à de nombreuses subdivisions : six, quatre, trois, deux. Ces sous-multiples permettent de varier le caractère du vers. Il y a là un phénomène comparable aux sons musicaux, dont les différents timbres sont dûs à l'accentuation inégale des vibrations accessoires.

L'école classique a imposé à l'alexandrin la rigoureuse division en deux hémistiches égaux

« Que toujours, dans vos vers, le sens, coupant les mots,
« Suspende l'hémistiche, et marque le repos ».

Boileau. *Art poétique.*

Des chutes aussi régulières amènent promptement la monotonie et la fatigue. Le poète, ou tout au moins le lecteur, cherchent à échapper à ce vice par l'enjambement de la césure et même par l'enjambement du repos terminal; mais, si cette rupture est poussée trop loin, l'ordonnance rythmique disparait et du vers français, fondé sur des bases si étroites, il ne reste plus rien.

Quelles doivent être les limites de ces licences? Aucune règle ne

*) V. n° de Janvier.

saurait les tracer ; c'est l'artiste lui-même qui doit sentir ses propres latitudes et obéir à ses harmonies intérieures. Le bon poète sera bon juge, le mauvais poète mauvais juge de son œuvre. Il en est de lui comme du musicien qui, d'après sa propre organisation, s'asservit rigoureusement aux temps et mesures, ou glisse dans leur réseau avec une souplesse qui toujours le ramène au but en temps voulu.

Nous avons dit que le vers de douze syllabes semble excéder la durée d'une période verbale facile et naturelle. Aussi l'alexandrin classique revêt un caractère grave et solennel et est surtout approprié à l'expression de sentiments pleins de dignité et à la peinture de faits héroïques. Pareils états d'âme déterminent par eux-mêmes une respiration ample et contenue. L'ancienne tragédie, avec son cortège de princes et de rois, se prêtait à ces allures mesurées, graves, cérémonieuses. Mais lorsque, sous l'influence du romantisme, la poésie française devint plus subjective, l'alexandrin dut forcément rompre avec la règle de Boileau et la césure s'éparpilla dans toutes les parties du vers, formant, outre l'hémistiche, les groupements : 4, 4, 4 - 4, 6, 2 - 3, 6, 3 - 4, 8, etc.

Les grands poètes anglais Shakespeare, Dryden, Milton, Byron se sont servis quasi-exclusivement du vers de cinq pieds. Ce rythme est aussi celui de la Divine Comédie. Les tragiques allemands, Schiller, Gœthe, Lessing, l'ont également adopté. Tout en conservant une allure digne sans familiarité, ce vers marche avec beaucoup plus de liberté, Lorsque Shakespeare descend au dialogue badin ou vulgaire, ou lorsqu'il fait parler des gens de condition inférieure, il saute aussitôt à la prose.

Le vers de cinq pieds est d'une trajectoire encore trop longue pour les contes, narrations et œuvres populaires. La respiration ne perd toute contrainte qu'avec le vers de quatre pieds. Nos vieux didactiques flamands ont tous écrit dans ce rythme. Les versions thioises du vieux Roman du Renard lui appartiennent également.

Les vers de trois pieds et en dessous, surtout ces derniers, sortent à leur tour de la cadence respiratoire. En dehors de leur intercalation dans des strophes à rythme complexe, ils ne sont employés que comme artifice pictural ou à titre de fantaisie, à moins d'émaner d'un sentiment passionnel qui précipite la respiration. Tels sont. par exemple, les vers

de deux et même d'un pied que, au second acte de Tristan et Iseult, Wagner met dans la bouche de ses héros. Le lecteur trouvera ces vers plus loin.

La cadence du vers ne relève pas seulement de sa durée, de ses césures, de l'alternance des syllabes fortes et faibles, longues et brèves, c'est-à-dire de la succession des poussées et retenues de la poitrine, l'appareil vocal entier y participe. Les muscles de la langue, des lèvres, du voile du palais, du larynx entrent en jeu et, pour que le vers soit harmonieux, leurs mouvements doivent se succéder avec un ordre en tout comparable à celui qui préside aux mouvements et attitudes de la danse.

Les rappels, les alternances et retours répondent à un besoin mystérieux de l'organisme. La régularité de la cadence prosodique, le choc et contre choc de la rime finale sont une des formes de ces retours et répondent à des lois premières et fondamentales de notre système nerveux. A côté de la rime, toutes les langues, mais plus spécialement les langues germaniques, présentent dans leurs vers, leurs dictons et proverbes, des répétitions obstinées de consonnes ou de voyelles, au commencement ou dans le corps des mots, désignées sous le nom d'allitérations : *Stafrijmen*. On en trouve mille exemples dans les poésies populaires traditionnelles, les rimes dont les mères bercent leurs enfants, les chants qui accompagnent les jeux de la jeunesse, les formules d'incantation et de pratiques superstitieuses qui nous sont restées de la vieille mythologie germanique.

Je choisirai comme premier exemple une «Nurseryrime» anglaise :

Bye baby bunting
Father 's gone a hunting
Mother 's gone to buy a skin
To wrap the baby bunting in.

Le premier vers est une suite d'explosions labiales avec quatre voyelles : ye, a, y, u (n), (prononcez aï, é, i, o). C'est le babébibobu de l'alphabet suivi d'une percussion dentale et d'une gutturale nasonnée.

Dans ce vers le mot *baby* seul est resté reconnaissable; *bye* et *bunting* ont depuis longtemps perdu toute signification.

Le second vers : « father 's gone a hunting », présente quatre fortes sifflantes : f, labiodentale, th, linguodentale g, gutturale et h, thoracique. Le mouvement, d'abord tout entier à la lèvre part vers les dents, le voile du palais, la base de la langue, et va se perdre dans une profonde poussée thoracique, presque abdominale.

La troisième vers, facile et harmonieux, a une structure moins caractéristique ; il constitue un moment de repos avant le retour des explosions libiales du quatrième.

En Flandre, en Allemagne, en France, les mères ne chantent pas autrement. Les petites chansons : « Klee' Klee' Kloterspaan, » — « Ringel Rangel Roze », — « Bimbambeier », et cent autres, répondent aux mêmes besoins rythmiques. Telle est encore la rime :

Müller Müller Maler
die Mädchen kosten 'nen Thaler
die Jungens kosten ein Reiterpferd,
ist wohl tausend Thaler werth.

Le premier vers est une suite de trois M conjuguées avec ü, ü, a.

Le second offre une succession d'une labiale, d'une gutturale et d'une dentale : M, K, T, avec les voyelles é, o a.

Le troisième vers, comme le troisième de « Bye baby bunting, » est un vers de repos.

La charpente du quatrième vers est formée de quatre percussions dentales : isT, Tausend, Thaler, werTh. Le cheval n'est évidemment côté a *mille* thalers qu'en faveur du *t* de *tausend*. Mettez *hundert* à la place et le vers a perdu la meilleure partie de son charme.

Une des formes les plus curieuses de ces rimes conservées à cause de leurs assonnances et allitérations, sont celles qui accompagnent les jeux de l'enfance, Tels sont les « Telspreuken » bien connus de mes lecteurs de Flandre : lorsqu'une partie de jeu commence, le chef récite les formules rythmées traditionnelles, en touchant successivement la ronde des joueurs. Celui qu'atteint la dernière syllabe se trouve éliminé ou est désigné comme étant « le bœuf » du jeu.

Voici deux de ces rimes :

Ale male mechelen mele,
Vele med ole med ale med ele,
Koeke marellen,
Zonder bellen,
Pif poef paf,
Gij zijt af.

—

Heuninck deuninck derf
Katela fikela ferf
Werf arjane
Dikkela mane
Goud gaf
Gij zijt af.

Même chose en Allemagne :

Ene, mene mu
Appel
Pappel
Pif paf pu
ab bist du.

Le déformation des mots est complète et la langue ne reprend un sens que pour la conclusion : « Gij zijt af » — « Ab bist du ».

Ces formules, communes à tout le peuple germanique, datent évidemment de la plus haute antiquité. Les allitérations si nombreuses que l'on y rencontre, appartiennent avant tout à l'appareil musculaire. C'est grâce à la puissance de leurs sensations motrices que ces petites poésies archaïques se sont maintenues à travers les générations. Les enfants de Flandre récitent des vers païens qui ont bravé douze siècles de christianisme. Dans mon enfance, mes camarades et moi, nous ne passions pas un pont à planches sans conjurer le dieu de l'eau, « de waternekker » par la formule allitérée suivante : « Pieter Peers, de brugge ligt noersch en tweersch ».

Le dieu Peers a sombré avec corps et biens depuis mille ans, il ne reste de lui que ce petit dicton allitéré transmis de bouche d'enfant à bouche d'enfant dans quelques villages de Flandre. Encore ne doit-il la vie qu'à l'adoption du prénom chrétien de Pieter, allitéré au sien.

L'Allemagne recueille, depuis près d'un siècle, ces restes du passé que la généralisation de l'instruction menace d'un rapide oubli. Le

même travail se fait aujourd'hui dans tous les pays. La langue flamande possède une dizaine de publications périodiques consacrées à ce travail. La Wallonie s'éveille aussi et rassemble sa folklore.

Les dictons et vers qui datent de si loin appartiennent aux formes les plus simples du rythme verbal. Dépouillés de tout appareil accessoire, ils se prêtent à l'analyse mieux que les productions modernes. Ce n'est cependant pas seulement dans ces formes élémentaires que l'on trouve les répétitions et alternances des consonnes percutantes, sifflantes ou aspirées ; dans les œuvres les plus élevées de la poésie ancienne, les allitérations font partie intégrante de la cadence poétique et ont existé longtemps avant l'apparition de la rime.

Dans le Heliand, poème héroïque religieux du temps de Charlemagne, chaque vers possède deux allitérations, et souvent une troisième qui s'unit aux deux déjà existantes ou répond à celles du vers suivant. L'entête du poème porte :

de Heerlijke Heldensprake,
die men den Heliand pleegt te Heetene.

Ces quatre H fortement aspirés, retentissent comme des pas puissants et sonores. Nous pouvons comparer leur choc aux temps forts de la mélodie musicale. Les mots et syllabes intermédiaires ne sont, au point de vue du rythme, que des traits et fioritures exécutés ad libitum. [1]).

La succession et l'alternance des divers mouvements et positions des lèvres de la langue et de tout l'appareil d'articulation vocale présentent souvent plus de charme encore que leur simple répétition. De même que le Hongrois dansant le Czardas frappe et refrappe le sol du talon de sa botte, pendant que les mouvements des bras et des mains, les flexions de la tête et du tronc alternent et se combinent avec les chocs du pied, de même les P, les T, les K, les H, se succèdent, se répondent et s'enchevêtrent avec les S, les F, les G,

(1) Die Stafrijmen zijn gelijk Stapsteenen, waarop men Steunt met de Stemme, latende al dat daartusschen valt maar vluggelings en in 't voorbijgaande uitgesproken. De twee halfreken grijpen in malkander door den zin en door de stafrijmen en blijven alzoo een geheel zeggenschap.
— G. Gezelle, Biekorf 1892. nº 13.

avec l'R tantôt sifflé et tantôt liquide, avec l'L si doux, si liant, si aimé des artistes de la cadence verbale.

Voici, encore emprunté à la langue anglaise, un exemple de ces textures. C'est une strophe, en patois écossais, du célèbre poète Burns, strophe que pas un anglais n'ignore et qui, depuis près de cent ans, se chante à tous les banquets dès que les cœurs britanniques sont quelque peu chauffés.

For auld lang Syne, my dear,
For auld lang Syne,
We'll tak' a cup o' kindness yet
For auld lang Syne.

L'harmonie des deux premiers vers est due aux trois longues poussées respiratoires sur les voyelles au-a-y (aï), avec la petite chute intercalaire : my dear. Le charme du troisième se trouve dans le cliquetis des coups et contre-coups des consonnes et dans la variété des voyelles avec lesquelles celles-ci sont conjuguées. L'on éprouve un vrai plaisir au va-et-vient de la musculature buccale et au débit en détail de l'air thoracique.

Mettez en regard le petit dicton suivant, non moins populaire, et qui de longtemps ne quittera pas la bouche du peuple anglais.

Polly put the kettle on, we 'll all take tea.

C'est la même succession de percussions et d'explosions buccales, avec une part plus large faite aux lèvres et à la langue et avec la quadruple intercalation de la liquide L. — Les trois poussées de « Auld lang syne », se retrouvent dans « All take tea ».

Les œuvres du paysan écossais sont remplies de ces harmonies. Que l'on choisisse à tout hasard, jamais on ne trouvera en défaut son extraordinaire sensibilité motrice. N'est-ce pas à des sensations de cet ordre qu'il a obéi dans le couplet suivant dont l'harmonie est frappante même pour celui qui ne connaît pas la langue anglaise :

Gin a body meet a body [1])
Coming through the rye,
Gin a body kiss a body,
Need a body cry ?

[1]) Gin = if.

Les vieilles rimes et chansons de France sont tributaires des mêmes lois. L'une d'elles chante :

J'ai descendu dans mon jardin
Pour y cueillir du romarin.

Quatre allitérations en D au premier vers, quatre en R au second. Puis la chanson continue :

Genti' coquelicot, Mesdames,
Genti' coquelicot
nouveau.

La structure du « Genti' coquelicot Mesdames », semble calquée sur le « tak' a cup o' kindness yet », « polly put the kettle on », « kattela fikela ferf », ou encore le « jutekote perretje » au rythme duquel l'enfant flamand trotte sur les genoux de son père.

La langue française appuie d'une manière presque égale sur toutes les syllabes et, si elle en accentue une, c'est la dernière. Il en résulte que le rythme a nécessairement évolué vers la rime et non vers les cadences intérieures. C'est une cause de grande faiblesse et pauvreté.

Le peuple supplée à cette insuffisance par des retours rythmiques de la même phrase ou du même mot. Les vieilles chansons de France sont remplies de ces rappels des mêmes impulsions motrices :

Qu'avez-vous donc ma belle qui vous fait tant pleurer?
Qu'avez-vous donc ma belle qui vous fait tant pleurer?
Qui vous fait tant pleurer,
Sur le bord de l'île,
Sur le bord de l'eau.

Pleurez-vous votre père ou l'un de vos parents?
Pleurez-vous votre père ou l'un de vos parents?
Ou l'un de vos parents, etc.

Dans cette chanson l'on trouve les syllabes fortes et faibles, le pied dactyle et l'iambe, de nombreuses allitérations, et enfin la succession des différentes voyelles, c'est-à-dire l'appareil tout entier du vers des langues germaniques. Toutes ces qualités, quoiqu'elles ne se trouvent pas signalées dans les traités de versification, se rencontrent de même dans les chansons qui, partant des cafés concerts, se répandent comme une traînée de feu dans le peuple et font en un instant le tour de la France.

Le peuple renforce souvent les cadences par des intercalations à rythme moteur très accentué. Ainsi :

Il était un p'tit homme,
Qui s'app'lait Guilleri
Carabi,
Toto carabo,
Compère Guilleri,
Me lairas-tu mouri.

Tels encore le « Mironton-tonton-tontaine » ou le « Faridondaine la faridondon », etc. La chanson française fait plus que toute autre usage de cet artifice, sans doute à cause de la pauvreté naturelle de son rythme .

Ces intercalations et ces refrains sont toujours une suite de percussions et de positions de la langue, des lèvres, du voile du palais, du pharynx, du larynx et de la poitrine. Ce sont les sensations motrices qui y dominent. Les sensations auditives y prennent une si faible part que, articulé à voix basse ou sans voix, le vers fait autant sinon plus de plaisir qu'à voix haute.

Le peuple est doué d'une sensibilité extrême de l'appareil vocal. Analysez ses mille dictons et proverbes ; ils ne se sont fixés dans les générations, que parce qu'ils possèdent à un haut degré les qualités que nous avons signalées. Dans les tautologies, si fréquentes dans les langues germaniques, l'allitération ne fait presque jamais défaut : Stok en stake, Stock und Stein ; land en lien, Land und Leute ; kind en kegel, etc., etc.

La conjugaison forte de nos verbes s'obtient en variant, dans le même radical, les positions de la bouche, par les voyelles e (ou i), a, o. Ex : breken, brak, gebroken ; spreken, sprak, gesproken ; zwemmen zwam (forme ancienne), gezwommen ; drinken, drank (id.), gedronken. Ces formes anciennes, illégitimement écartées par les grammairiens, sont encore en plein usage dans le peuple.

Nous l'avons dit déjà, le peuple, beaucoup mieux que les lettrés, reste gardien des harmonies de la langue. — Le nom donné par les enfants au joli insecte qui visite les plantes au mois de mai, est un curieux exemple de ces formations linguistiques : Poen, en flamand du peuple, est une masse globuleuse; pampoen = la grosse masse, la

citrouille ; pimpampoen, le diminutif, signifie la « petite bête au bon Dieu ».

Beaucoup de mots et de locutions sont bâtis sur le même type. Tel le mot kinkankhoorn, la coquille que les enfants s'appliquent à l'oreille pour entendre « chanter la mer ».

Dans la vieille chanson du paysan qui apporte successivement à son curé, ses poulets, sa vache et son argent, chaque refrain ramène :

Dat henneke van tikketakketoria
Da' geldeke van klinkklankkloria.

Les mêmes lois organiques ont précédé à la formation de : bing, bong, bang; pif, pouf, paf; snip snap snorium; lirum, larum, lepelstiel, etc., etc.

Des plaintes de Philoctète que j'ai rabattues il y a trente ans, un seul vers m'est resté dans la mémoire; c'est celui où le héros blessé, abandonné dans son île, exprime sa joie d'avoir vu jaillir la première étincelle de feu : ἔφην' ἄφαντον φῶς, la lumière cachée apparut. Les trois allitérations en φ, conjugées avec η, α, ω, se sont logées dans ma mémoire musculaire qui les a gardées avec tenacité, alors que le temps est venu effacer tous mes autres souvenirs du drame de Sophocle.

Il y a un an, flânant dans les rues de Londres, je m'arrêtai automatiquement devant une vitrine où se trouvaient rangées côte à côte de jolies poupées baptisées du nom de : Dolly-Daisy-Dimple. Doll, en anglais signifie poupée; Daisy, paquerette; Dimple, petit godet. Quel motif le marchand pouvait-il avoir eu d'envoyer ses poupées dans le monde sous ce triple nom? Sans aucun doute c'était là un marchand-poète, à grande sensibilité verbale motrice; la triple allitération do-dai-di, avec intercalation de l, et s, et la désinence imple, était une vraie trouvaille, un nom à succès, un cadeau de bonne fée pour les poupées nouvelles.

J'ai parlé plus haut de l'allitération qui nous a transmis le nom du dieu Peers. C'est la même allitération qui a vulgarisé la fausse expression : Renvoyer de Ponce à Pilate. Ponce Pilate est un seul et même homme; c'est de Hérode à Pilate qu'il faudrait dire, mais nous sommes plus sensibles aux harmonies verbales qu'à la vérité historique.

Le renvoi de Ponce à Pilate « Von Pontius nach Pilatus » a cours en Allemagne comme en France; par contre, c'est en France seulement que la comparaison de « la paille et la poutre » est devenue populaire. En Allemagne on n'entend jamais parler dans le peuple du « Stroh und Balken ».

Il est connu que les auteurs de romans, de drames et comédies, cherchent souvent pendant longtemps le nom de leurs personnages. Ce nom n'est nullement indifférent; il pénètre ou ne pénètre pas dans le public. Dans les annonces des charlatans il est des noms prédestinés au succès et d'autres qui doivent fatalement échouer [1]. Chacun de nous, s'il est originaire d'un village, connait des accouplements de noms propres qui supplantent les noms de famille; tels sont par exemple les noms de: Seppi Tistens, Pierke Zalias, Mieke Bolle, etc. C'est tantôt l'allitération, tantôt la succession des voyelles, tantôt un va-et-vient de mouvements de la langue et des lèvres, formant des harmonies plus faciles à sentir qu'à analyser, qui sont les gardiens de ces noms.

Ces harmonies se retrouvent chez tous nos bons écrivains et poètes. Elles entrent pour une large part dans les charmes du style, mais leur recherche et leur démonstration sont plus difficiles dans des œuvres complexes que dans de petits dictons et proverbes.

En voici un exemple :

Il y a deux ou trois ans, en lisant un journal dont le nom m'a échappé, je fus frappé par une strophe de vers dont l'auteur m'était inconnu.

La strophe m'est restée dans la mémoire :

O langue de Corneille, ô langue de Molière,
De Lafontaine et de Musset,
Forte à la fois et souple et noble et familière,
Si dure à qui t'ignore et douce à qui te sait!

[1] Le baume de MARTIN TOMS, si célèbre en Belgique, peut servir d'exemple. Ce nom possède l'allitération M, M, encadrant les deux T de TIN TOM. Les trois voyelles a, i, o, complètent ce parfait ensemble. C'est pour la même raison que les Pastilles Poncelet, comme les Beecham pills anglaises, se vendront mieux que les pastilles Vergauwen, quelque mal que ce dernier fabricant puisse se donner pour recommander ses produits.

Ces vers proviennent évidemment d'un artiste délicat; mais pourquoi le poète a-t-il préféré le nom de Corneille à celui de Racine, qui aurait été ici mieux en place? Mettons :

O langue de Racine, ô langue de Molière,

L'harmonie n'y est plus au même degré : *Corneille* se rattache par allitération gutturale au *gue* de langue. En outre, dans *O langue de Corneille,* le choc des trois consonnes G D K est plus agréable à la bouche que le G D R de *O langue de Racine.* Enfin l'L mouillé de Corneille se retrouve dans Molière.

Les vers suivants aussi sont pleins de ces raccordements; l'M de Molière revient dans Musset; l'F de Lafontaine se répète dans Forte, Fois, Familière; le « dure à qui t'ignore » présente une articulation très pure et trouve son reflet exact dans « douce à qui te sait ». Toute la strophe est pénétrée de ces harmonies et se loge d'une pièce dans la mémoire.

Au commencement de cette étude sur le rôle de la musculature et des sensations motrices dans la genèse du vers, nous avons dit que le mouvement rythmique de la respiration préside à la coupe du vers, des césures, des stances et des strophes. Mais le rôle de la respiration est infiniment plus large et plus fondamental que nous ne l'avons indiqué tout d'abord. La régulation de sa portée, de ses interruptions, de ses prolongements et arrêts est un des plus puissants facteurs du poète.

A l'état de repos et de calme, l'appareil respiratoire ne nous apporte guère de sensations, et il peut sembler paradoxal d'étayer une esthétique littéraire sur un mécanisme dont nous sommes à peine conscients.

Mais les impressions qui remontent de l'appareil respiratoire au centre nerveux ne sont que latentes : il suffit de la moindre excitation morale pour qu'aussitôt la respiration s'élargisse, se presse, se précipite, ou s'arrête en suspens, et donne à tout notre être des sensations indéfinies d'une extrême intensité.

Le jeu de la respiration constitue pour le tragédien l'un de ses plus puissants moyens d'expression passionnelle. L'image de sa poitrine haletante et de toute la musculature synergique de la face, se projette et se réalise dans la poitrine du spectateur. Le langage

usuel loge dans la poitrine les sensations de l'amour et de la haine, de la joie et de l'angoisse, du désir et de l'appréhension. Le bien-être du repos lui-même est une sensation thoracique. Dans tous ces états il remonte de cet appareil, si silencieux en temps ordinaire, un faisceau incomparable de sensations qui se relient à tout ce qu'il y a de fondamental dans l'organisme et c'est là, en retour, que le cerveau projette tous ses états émotifs. Les métaphores de la poitrine qui se resserre, s'étrangle, étouffe, éclate, se brise, sont de tous les temps et de toutes les langues. Ce n'est pas sans une raison profonde que la symbolique ancienne mettait trois cercles d'argent autour de la poitrine du Christ en croix, et que, dans la vieille légende germanique, à chaque douleur nouvelle du fidèle Heinrich, une des lames encerclant sa poitrine se brisait.

Dans toute émotion les idéations précises, conscientes, font place à des états généraux indécis. Telle est la nature même de l'émotion. A mesure que la passion grandit, la multitude des affects inconscients se lève, comme une marée grondante, et monte avec mille voix confuses. Ainsi dans les émotions profondes, toute idéation précise, toute perception nette s'efface ; l'image même qui a mis le flot en mouvement se trouble, s'obscurcit et se perd dans une espèce de clameur interne, de douleur universelle, qui se résout dans une explosion de pleurs, de sanglots, de spasmes convulsifs et désordonnés de la poitrine. La circulation, logée plus profondément encore dans l'échelle organique, subit, elle aussi, l'irradiation de ces grands ébranlements nerveux. Le cœur devient tumultueux, l'arbre vasculaire entier sort de ses régulations, le cours du sang se trouble et devient désordonné. Le peuple, avec son étonnante vérité d'observation, ne s'y est pas trompé et ses locutions : mon sang se révolte, *mijn bloed verloopt*, sont d'une absolue exactitude. Qu'il me soit permis de rappeler ici, au cœur des anciennes Flandres, l'apostrophe magnifique mais menaçante du poète flamand, à l'adresse de ceux qui gardent leur intelligence fermée aux aspirations du peuple revendiquant l'usage de sa langue :

Het bloed des volks roept vlaamsch,
En gij, gij hoort het niet!

Lorsque nous sommes calmes, nous pouvons modifier à notre gré les mouvements respiratoires, mais dès qu'une agitation s'empare de nous, nous constatons notre impuissance à en maîtriser le jeu. De par les mêmes lois physiologiques, la respiration monte et s'élève avec toute image émotive et l'art du poète est d'autant plus complet que la coupe de ses vers et de ses césures suit plus exactement les battements de ce grand appareil si profondément incarné dans notre être.

La durée et l'intensité du rythme respiratoire se trouvent à la base de la parole cadencée et constituent une source de bien-être, de douleur, de sensations obscures mais puissantes, pour le poète qui crée, pour l'artiste qui interprète et pour le public, dans le système respiratoire, dans le *pectus* duquel, tout ce jeu se projette et se réalise à nouveau.

Voici un exemple emprunté à Longfellow. C'est le chant d'une jeune fille indienne, qui a vu s'éloigner son amant, appartenant à une tribu étrangère. Nous mettons en regard du texte anglais la traduction flamande de G. Gezelle. Cette traduction présente le rythme caractéristique à un degré beaucoup plus élevé encore que le poème original.

Le trouvère indien, Chibiabos, chante :

When I think of my beloved,
Ah me ! think of my beloved,
When my heart is thinking of him,
O my sweetheart, my Algonquin !

Als ik op hem peize, peize,
ai mij, ai mij, die geplant staat
in mijn herte, diepe, diepe,
mijn beminde, mijn Algonkwin !

Ah me ! when I parted from him,
Round my neck he hung the wampum,
As a pledge, the snow-white wampum,
O my sweetheart my Algonquin !

Ai mij, ai mij, als wij scheidden,
hong hij wampum om den hals mij,
als een teeken, sneeuwwit teeken,
mijn beminde, mijn Algonkwin !

« I will go with you » I whispered,
Ah me ! « to your native country ».
« Let me go with you » he whispered,
O my sweetheart, my Algonquin !

'k Wil met u gaan, laat mij, laat mij,
'k wil met u, tot 's werelds enden,
zei hij, 'k wille, ach laat mij, laat mij,
mijn beminde, mijn Algonkwin !

« Far away, away », I answered,
« Very far away », I answered,
Ah me ! « is my native country »,
O my sweetheart, my Algonquin !

Veel te verre, verre, verre,
zei ik, veel en al te verre is
moeders huis, ach, verre, verre,
mijn beminde, mijn Algonkwin !

When I looked back to behold him,
When we parted, to behold him,
After me he still was gazing,
O my sweetheart, my Algonquin !

Als ik keek naar hem, en scheiden,
als wij scheiden moesten, scheiden,
keek hij nog en keek hij nogmaals,
mijn beminde, mijn Algonkwin !

By the tree he still was standing,
By the falling tree, was standing,
That had dropped into the water,
O my sweetheart, my Algonquin!

When I think of my beloved,
Ah me! think of my beloved,
When my heart is thinking of him,
O my sweetheart, my Algonquin!

Bij dien boom daar bleef hij, bleef hij,
dien gevelden boom, en kijken,
die daar ligt in 't water, bleef hij,
mijn beminde, mijn Algonkwin!

Als ik op hem peize, peize,
ai mij, ai mij, die geplant staat
in mijn herte, diepe, diepe,
mijn beminde, mijn Algonkwin! [1])

Toute la poitrine concourt à ces saccades répétées, presque maladives. L'image de l'amant est ramenée par le poète à chaque quatrième vers; les images associées de la séparation, du collier donné en gage, des paroles dites de part et d'autre, s'éveillent successivement pour retomber aussitôt et faire place à l'image dominante du bien-aimé. On ne saurait trouver un plus merveilleux exemple de parallélisme entre l'état psychologique, la respiration et la coupe du vers.

Un exemple également intense du rôle de la respiration dans l'expression passionnelle se trouve dans la strophe suivante de Burns. C'est l'amant qui frappe à la porte de sa bien-aimée.

O let me in this ae night,
this ae, ae, ae night,
for pity's sake, this ae night,
O rise and let me in!

Voici, rendue par un poète du siècle dernier, l'image de la biche qui, craintive, hésitante, et toujours sur le qui-vive, s'avance à la recherche de la source. La description se profile dans une phrase unique de huit

[1]) Lorsqu'à lui je pense, pense, — las, las, qui est fixé — au fond, au fond de mon cœur, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Las, las, lorsqu'il partit, — il mit un collier à mon cou — comme un gage, un blanc gage, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Je veux te suivre, ah, laisse, laisse, — je te suis au bout du monde, — dit-il, je te suis, ah, laisse, laisse, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Beaucoup trop loin, loin, loin, — dis-je, beaucoup et par trop loin est — ma demeure, ah, loin, loin, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Je le suivis des yeux et lorsque, — lorsque nous quitter, nous quitter, nous dûmes, — il regarda encore, il regarda, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Là, près de cet arbre, il s'arrêta, — cet arbre abattu, il s'arrêta me regardant, — qui est couché dans le lac, il s'arrêta, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

Lorsqu'à lui je pense, pense, — las! las! qui est fixé — au fond, au fond de mon cœur, — mon bien-aimé, mon Algonkwin!

longs vers, coupés par de brusques césures et remplie d'enjambements et d'arrêts imagés.

Gelijk het rappe ree dat, om zijn dorst te koelen,
komt zoeken beek of bron, bevreesd is voor het woelen
van 't bosch, en op 't gerucht der lichtbewogen blaân,
op ieder tred, blijft staan,
rekhalsend om end om, met opgesteken ooren,
om 't nakend ongeval van wijd en zijd te hooren,
vol angst en schrik, en als voor eigen schim beducht,
steeds veerdig voor de vlucht!

Permettez-moi de rapporter ici encore un autre fragment de notre poète G. Gezelle. Le poète contemple la floraison d'une fleur de campagne et le mystère de l'évolution de la plante le ramène à Dieu et au mystère du cœur humain dans lequel règne le désir, jamais assouvi, de connaître et de comprendre.

Le vers s'avance en longues périodes brisées par de brusques chutes; on dirait un pèlerin qui s'achemine douloureusement vers le but longtemps désiré et qui sent à chaque instant ses forces se dérober sous lui.

Of is't al blinde nacht en logen
't vermogen
Dat in mij waakt en waarheidziek
Mij laaft en lescht? Ach neen, genezen
wil wezen
Die grondelooze graagte die 'k,
O God, van U gescheiden, drage,
en 'k vrage
Op dat ge mij, voortaan, o Heer,
Eens ruste en vrede en weer dat leven
wilt geven,
Dat leven is en u genieten immermeer!

Le dernier vers : *Dat leven is en u genieten immermeer*, a 6 pieds au lieu 4. Il épuise totalement la respiration réglée au rythme de 4 et représente admirablement l'aspiration finale de l'âme, qui déjà s'abreuve en esprit et en désir à la paix et à la félicité éternelles.

Je trouve encore dans G. Gezelle un exemple de prolongement excessif de l'expiration correspondant à une image de fatigue, de durée et de lassitude infinie. C'est le retour du pèlerin, qui, après des

journées et des nuits de marche, revient au village natal et voit poindre la maison maternelle dans l'aube blanissante et lointaine :

> Gelijk de arme pelgrim gestreden komt
> die pijn heeft en honger geleden om 't
> zoo lange zoo lange geduren van
> de reize, toch eindelijk de muren kan
> zien rijzen, nog blauwende in den morgendstond,
> van 't huis waar hij moeders bezorgen vond.

Ces longs reports de la respiration, ces enjambements et ces rimes étirées, peignent d'une manière étonnante le douloureux acheminement du pèlerin épuisé et rendu de forces physiques et morales. Par contre le dernier vers « *van t' huis waar hij moeders bezorgen vond* » d'un rythme doux et paisible, éveille l'image du repos et de la paix près du foyer maternel.

Quelle lassitude douloureuse n'éprouve-t-on pas à la lecture du vers que Racine met dans la bouche d'Oreste racontant à Pylade sa malheureuse existence :

> Tu vis mon désespoir ; et tu m'as vu depuis
> Trainer de mers en mers ma peine et mes ennuis.
>
> Andromaque, I, 1.

Le dernier vers, avec ses 10 ou 11 syllabes longues se déroule au loin et semble l'équivalent de deux Alexandrins ; une seule inspiration peut à peine y suffire ; l'effort thoracique et la sensation sternale sont évidents.

C'est en obéissant aux mêmes poussées que Jules Laforgue, un décadent de grande envergure, écrit pour peindre, dans le paysage désolé de l'automne, les longues voies étalées à travers les campagnes pluvieuses :

> C'est la saison ! C'est la saison ! la rouille envahit les masses,
> La rouille ronge en leurs spleens kilométriques
> Les fils télégraphiques des grandes routes où nul ne passe.

Ou encore, il montre sous le ciel nuageux,

> Les ornières des chemins
> Montant en don Quichottesques rails
> Vers les patrouilles des nuées en déroute
> Que le vent malmène vers les transatlantiques bercails.

Cela n'a presque pas de sens, mais l'impression physiologique de cette désolation est admirablement rendue.

Voici le même, évoquant le souvenir des profusions et richesses des soleils d'été :

> Soleils plénipotentiaires des travaux en blonds pactoles
> Des spectacles agricoles
> Où êtes-vous ensevelis !

Toujours même incorrection, manque de sens précis, mais même surabondance, même richesse et prodigalité dans la respiration et dans l'articulation, même accumulation de visions confuses et de sensations indéfinies, véritable polyphonie provenant évidemment d'un grand maître de l'art.

Ce n'est pas seulement dans la coupe totale d'une strophe, d'un vers et de ses césures, que la respiration trouve son compte, cette influence pénètre beaucoup plus profondément encore.

Analysons comme exemple le vers suivant de G. Gezelle, vers si harmonique et si beau :

> Wat weegt er op mijn hert
> Dat mij tot zuchten praamt !

Quel est le secret de l'adaptation si intime de ce vers au sentiment qu'il exprime? Pas un mot qui soit extraordinaire, pas une image nouvelle, rien qu'une simple interrogation, et cependant quelque chose de si profond qu'il suffit d'être dans la situation d'âme que le vers exprime pour trouver dans son articulation l'image même de son état de conscience.

Lorsque je lis ce vers, *Wat weegt er op mijn hert dat mij tot zuchten praamt*, j'observe tout d'abord qu'après l'avoir lu, ma respiration est à bout et qu'un sentiment de lassitude profonde remonte de ma poitrine.

Mais bien d'autres vers sont plus longs que celui-là sans amener cet épuisement de la respiration.

En analysant de plus près, je remarque que la dépense commence largement par les deux W, W de *wat weegt*; la longue voyelle *ee* est encore prolongée par la gutturale flamande *g*, qui est plutôt une lettre

thoracique. Le *h* de *hert*, prolongé de même, vient s'y ajouter. Le vers suivant continue sans reprise de respiration et va rendre ses dernières forces dans le « *tot zuchten praamt* ». *Zuchten*, véritable onomatopée du soupir, présente la même structure que *weegt*, et le mot *praamt* tout entier, n'est qu'une longue expiration. L'*r*, ici thoracique, s'y trouve renforcé par le *p*, sorte d'esprit-rude qui l'accentue et forme avec lui et avec le double *aa*, prolongé en *mt*, une véritable expiration forcée qui met la poitrine tout à fait à bout de course.

On me dira : « tout cela est artificiel ; en lisant on peut ménager la respiration par un *wat weegt* dit avec minimum de dépense, et, si l'on fait arrêt après le premier vers, comme la coupe de la phrase le permet, on arrive sans fatigue au mot terminal *praamt*, qui se prononce très bien du bout des lèvres. Le *pr* est une double consonne qui ne comporte nullement l'épuisement de poitrine que vous lui prêtez ici ».

Cela est très vrai ; il est possible de lire le vers de la sorte, mais lorsque le lecteur se trouve dans le sentiment qu'exprime le poète, il lit la phrase comme je l'ai fait. Le poète l'a construite telle, se trouvant lui-même sous l'étreinte d'un sentiment, sans la pression duquel le vers ne serait jamais né. Sa respiration a accentué l'état où la jette chez chacun, sans rimes ni vers, la tristesse morale ; sa phrase est moulée sur cette respiration, et lorsque le lecteur se met avec le poète dans le même état d'âme, il lit nécessairement la phrase comme je l'ai fait ; cette lecture met la respiration à bout d'effort, et cette position expiratoire forcée remonte vers les centres cérébraux pour y accentuer l'état dépressif.

C'est là le jeu bien connu des attitudes passionnelles, ce jeu est pratiqué de longue date par le pénitent qui soupire pour chercher l'état d'âme du repentir. Les exercices et manifestations extérieures de piété, de respect, ou de tout autre état émotif, ne sont pas autre chose et font, physiologiquement, partie de toute éducation.

Ici donc, la tristesse est au fond de la pensée, le vers *wat weegt*, tel qu'il est construit, met le poète et le lecteur dans le geste et l'attitude du soupir et de la dépression d'âme. L'effort thoracique, son épuisement, le besoin d'inspiration qui s'éveille aussitôt, tout cela donne lieu à des sensations suggestives qui renforcent le sentiment initial chez le lecteur comme chez le poète.

Le vers peut être mal lu; la musique peut être mal comprise et mal exécutée. Le poète et le musicien réalisent un chef-d'œuvre d'harmonie interne; l'interprète et l'auditeur peuvent être sourds et aveugles.

Comme exemple opposé, d'expiration aggressive, je citerai le vers bien connu :

Zij wilden wat was recht
en wonnen wat zij wilden!

Mieux encore le cri d'alarme de Gezelle :

Te wil, te weer, te wapen!

Toute représentation d'attaque marche de pair avec une exaltation de l'innervation musculaire générale et spécialement de l'innervation thoracique. Chacun peut, en s'observant, se rendre compte de cette association.

Le *te wil, te weer, te wapen!* part d'un thorax tétanique. Ces trois W sont l'occasion d'une expiration aggressive intense, presque d'un rugissement. La contracture thoracique s'irradie jusque dans les bras et dans tout le corps, qui semble prêt à l'attaque.

C'est le jeu d'association inverse à celui que nous avons analysé plus haut. Le sentiment de puissance, le bonheur, le plaisir, la représentation de mouvement, de prise de possession, d'attaque et de colère, sont des états psychologiques connexes, qui tous augmentent les projections motrices. Par contre, la tristesse, l'impuissance, la diminution et la chute de la personnalité, la ruine des efforts et de l'espoir, le malheur, dépriment ces projections et affaiblissent la tonicité musculaire. Ces associations sont logées profondément dans l'organisme. Elles réagissent sur nos états psychologiques et dominent les arts dans toutes leurs manifestations. Les Ecoles d'art sont changeantes et leur vernis peut momentanément masquer l'esthétique vraie, mais les poètes, peintres, statuaires, musiciens qui rencontrent et réalisent des lois de la physiologie, créent seuls des œuvres durables.

Il serait intéressant de parcourir les chefs-d'œuvres des grands

poètes au point de vue de cette adaptation des cadences respiratoires aux images et sensations sous l'impression desquelles ils écrivent. La nature spéciale, nerveuse et musculaire, de l'artiste, doit nécessairement se retrouver dans son œuvre et lui donner la tonalité, le cachet individuel. Les peuples et les races à commun tempérament, à communes aspirations, à communes joies et douleurs, auront des formes en rapport avec leur caractère propre. La littérature est ainsi, jusque dans ses qualités externes, le miroir des nations.

Voyez chez le peuple hébreux, si émotionnable, la haute forme lyrique dont la Bible nous a gardé des fragments dans les psaumes, les lamentations de Job et de Jérémie, le livre des cantiques. Chaque vers se compose d'un premier membre dont l'image se complète ou se dédouble dans le second, ainsi que deux chœurs qui, sous des couleurs toujours nouvelles, se rejettent incessamment la même pensée. Sous l'influence de ces répétitions et retours, les sensations vont croissant, les impulsions motrices deviennent de plus en plus intenses et plus promptes, l'innervation du corps entier s'exalte; la respiration s'élargit aggressivement dans les hymnes de joie, d'attaque et de victoire et se déprime dans la tristesse.

Les grands états inconscients, tout organiques, s'emparent de l'âme. La parole devient un chant, une jubilation, un cri; la colère devient un rugissement, la douleur une lamentation rythmique, un gémissement; l'image précise, actuelle, se perd dans la marée montante du cœur.

Il en est de même du *Te Deum* avec ses exultations grandioses, rejetées alternativement d'un bout à l'autre de nos cathédrales, de nos litanies avec leurs répétitions obstinées et toujours croissantes. Là aussi gît la raison profonde de la forme régulièrement alterne du dialogue tragique ancien, forme qui, au premier examen, nous paraît si absurde.

Ecoutez les antiennes lyriques, les versets et répons de Rodrigue et de Chimène, au moment si intensément pathétique où ils viennent de se faire le sacrifice de leur amour, mille fois plus douloureux que celui de leur existence.

ROD. O miracle d'amour.
CHIM. O comble de misères !
ROD. Que de maux et de pleurs nous coûteront nos pères !
CHIM. Rodrigue, qui l'eût cru !
R. Chimène, qui l'eût dit !
CHIM. Que notre heur fût si proche et si tôt se perdit !
ROD. Et que si près du port, contre toute apparence,
Un orage si prompt brisât notre espérance !
CHIM. Ah ! mortelles douleurs !
R. Ah ! regrets superflus !
CHIM. Va-t-en, encore un coup, je ne t'écoute plus !

CORNEILLE. Le Cid. III. 4.

Le lyrisme de l'âme se trouve poussé à un tel point que la parole prend les allures du chant; l'émotion interne vibre et gronde dans tout l'être au point que le mot devient presque indifférent et que le dialogue ressemble plutôt aux volées alternes des cloches et aux mouvements oscillatoires qui se manifestent dans les grandes douleurs, les colères et la joie.

Le cri des emportements de la foule, les hourras répétés, sont les émanations des mêmes lois qui, dans toutes les littératures, ont engendré ces hautes formes lyriques.

Je dis toutes les littératures, aucune en effet n'y a fait exception. Les tragiques grecs sont pleins de ces dialogues à allures symétriques. En voici un exemple tiré de la tragédie d'Eschyle, *les Sept contre Thèbes*. Antigone et Ismène se lamentent sur le sort d'Etéocle et de Polynice qui viennent de se donner la mort l'un à l'autre :

Α. παισθεὶς ἔπαισας.	A. Frappé, tu as frappé.
Ι. σὺ δ' ἔθανες καταστανών.	I. Tu as tué, tu as été tué.
Α. δορὶ δ' ἔκανες.	A. Tu as tué par la lance.
Ι. δορὶ δ' ἔθανες.	I. Tu as été tué par la lance.
Α. μελεόπονος.	A. Malheureux!
Ι. μελεοπαθής.	I. Infortuné!
Α. ἴτω γόος.	A. Allez, gémissements!
Ι. ἴτω δάκρυ.	I. Allez, larmes!
Α. πρόκεισαι.	A. Tu es mort.
Ι. καταστάς.	I. Après avoir tué.
Α. ἠέ.	A. Hélas!
Ι. ἠέ.	I. Hélas!
Α. μαίνεται γόοισι φρήν.	A. Mon esprit est égaré de douleur.
Ι. ἐντὸς δὲ καρδία στένει.	I. Mon cœur gémit en moi-même.
Α. ἰώ, ἰώ, πανδάκρυτε σύ.	A. Hélas! hélas! que tu es à plaindre!

I. σὺ δ' αὖτε καὶ πανάθλιε.	I. Et toi, malheureuse entre toutes!
A. πρὸς φίλου ἔφθιτο.	A. Tu as péri par un frère.
I. καὶ φίλον ἔκτανες.	I. Tu as tué un frère.
A. διπλᾶ λέγειν.	A. Chose lamentable à dire!
I. διπλᾶ δ' ὁρᾶν.	I. Chose lamentable à voir!
A. ἀχέων τοίων τάδ' ἐγγύθεν.	A. Et nous sommes témoins de tels maux.
I. πέλας δ' αὖ δ' ἀδελφαὶ ἀδελφεῶν.	I. Nous sœurs, en face de leurs frères!

Aujourd'hui ces formes faussement appelées emphatiques ne s'admettent plus. Le théâtre français a subi, surtout durant le second empire, une transformation, je dirai un appauvrissement, dont la civilisation parisienne est la cause, et qui a trouvé son type le plus accompli dans Dumas fils. L'esprit, l'adresse et l'habileté en font tous les frais. C'est correct, spirituel, impeccable ; cela sort de chez le meilleur faiseur ; mais cela ne connaît rien à la nature et reste froid, malgré tous les artifices.

Il serait trop long d'étudier ici les différents auteurs sous le point de vue que nous venons d'exposer. Je veux cependant m'arrêter à un dernier d'entre eux, Richard Wagner, cet incomparable génie d'esthétique. Wagner a composé lui-même le texte de ses drames musicaux; chose étonnante, le rythme de son vers est peu marqué, souvent négligé et défectueux et il n'emploie pas les sonorités intérieures du vers. Au fond, il y a là une similitude avec sa forme musicale qui n'emploie que par exception les rythmes bien cadencés et s'imposant d'emblée à l'oreille. En parole comme en musique, Wagner est avant tout un auditif. Cependant, s'il est peu doué pour la forme articulée, il est très sensible à certaines formes de l'émotion thoracique.

Deux exemples suffiront comme démonstration. Lorsqu'au second acte de Tristan et Isolde, les deux amants, dans l'ivresse d'amour provoquée par le filtre que leur a versé Brangaine, se retrouvent et tombent dans les bras l'un de l'autre, ils se parlent et s'interpellent dans le rythme de respiration passionnelle le plus intense :

Isolde chérie!	O délices d'amour!
Tristan bien aimé!	O doux plaisir!
Es-tu à moi?	O pure joie!
Te retrouvé-je?	Sans pareille!

Est-ce toi que je touche ?
Puis-je me croire?
Te serré-je sur mon cœur?
Ne me trompé-je pas?
Est-ce bien toi?
Sont-ce ici tes yeux?
Ici ta bouche,
Ici ta main,
Ici ton cœur?
Est-ce bien moi ?
Est-ce toi ?
Te tiens-je ?
N'est-ce pas mensonge !
N'est-ce pas un rêve !
Infinie !
Éternelle,
Inconnue,
Jamais rêvée,
O ravissement !
Mon Tristan !
Mon Isolde !
Tristan,
Isolde,
Tienne !
Mienne !
Toujours !
A jamais !

La précipitation la plus passionnée de la respiration se dessine dans ces vers et se prolonge dans les suivants avec des alternatives incessantes d'apaisement et d'exaltation.

Voici une tout autre scène :

Après avoir longtemps erré à la recherche du Saint Graal, dont la malédiction de Kundry, la séductrice repoussée par lui, l'empêche de reconnaître la route, Parsival arrive près de la chaumière de Gurnemanz. Celui-ci le reconnaît ainsi que la lance sainte dérobée à Klingsor, dont Parsival est porteur.

L'espoir renaît dans le cœur du vieux chevalier; il conduit Parsival près de la source et le sacre chevalier. Kundry, repentante, reçoit le baptême des mains de Parsival. C'est le jour du vendredi saint, et Parsival s'étonne qu'en ce jour sacré, où le divin Sauveur est mort sur la croix, la nature puisse être aussi belle, et que les fleurs puissent lever leur calice au soleil. Gurnemanz répond comme suit, et durant cette réponse le vers prend une allure extrêmement lente et douce, et la poitrine se remplit d'un calme incomparable :

PARSIVAL : O jour douloureux entre tous!
Tout ce qui fleurit, vit, et respire
Devrait pleurer et être en deuil.

GURNEMANZ : Vous le voyez, il n'en est point aussi.
Ce sont les larmes repentantes des pécheurs
Qui aujourd'hui, comme une rosée sainte,

Abreuvent les prés et les champs.
Tout ce qui est créé se réjouit
Devant le Rédempteur,
Et lui adresse sa prière.
La création, ne pouvant contempler le Christ crucifié lui-même,
Regarde l'homme sauvé par la rédemption divine.
L'homme, libéré de l'angoisse et du remords de ses fautes,
Se sent justifié par le sacrifice de son Dieu.
Le brin d'herbe et la fleur des prairies savent
Qu'aujourd'hui le pied de l'homme ne les foule pas,
Mais que, de même qu'avec une patience céleste
Dieu eut pitié, et souffrit pour lui,
De même l'homme en ce jour, pour honorer son Sauveur,
Evite de les rencontrer sous ses pas.
Et toute créature,
Tout ce qui fleurit et meurt,
Se réjouit dans ce jour
Où la nature a retrouvé son innocence.

La beauté, le calme, et la grandeur de ce rythme ne sauraient, même dans cette traduction, échapper à personne.

Si le vers est au fond la cadence, la danse, de l'appareil moteur de la respiration et de tous les muscles de l'articulation verbale, s'il est l'expression de cette harmonie profonde et de ce besoin général et mystérieux de l'alternance, des poussées, des retenues et des retours, qui appartient à tout notre système nerveux moteur, il est évident que l'on ne saurait prescrire *ne varietur* le nombre et la forme de ces rythmes. Autant vaudrait décréter qu'en dehors de la mazurka et de la valse, il n'existe et n'existera pas de danse. C'est cependant ce qui a eu lieu en France. Durant plus de deux siècles la langue est restée ligottée. De par Louis XIV, défense était faite aux poètes de concevoir d'autres rythmes que ceux décrits et classés par Boileau.

Malgré cette contrainte inouïe, les grands artistes de la parole ont su introduire dans leurs vers des cadences variées. Lafontaine, Hugo, Musset, nous ont donné, malgré leurs liens, des rythmes exquis. Dans les derniers temps, le joug a été plus fortement ressenti et est devenu quasi intolérable aux jeunes générations. Une vivante impulsion vers des formes nouvelles s'est produite ; la vieille charte a été

déchirée sans respect et, de tous côtés, il se crée des écoles pleines d'aspirations et de désirs. C'est ainsi qu'il faut comprendre, pensons-nous, les décadents et écrivains similaires qui vont à la recherche d'harmonies nouvelles. La menue monnaie des disciples et des parasites de cette esthétique nouvelle ne produit que des sonorités incohérentes, au prix de la bonne langue et du bon sens; mais certains organismes d'élite arrivent à des rythmes d'un charme surprenant, indéfinissable, qui agissent sur nous à l'instar des vitraux gothiques à dessins confus, noyés dans mille scintillements de rubis et d'émeraudes; ou comme les couleurs et dorures de l'art chinois, dont les formes se fusionnent dans une polychromie fascinante.

Les étranges tâtonnements de ces écoles ne doivent pas être condamnés a priori. Beaucoup de leurs poètes sont malades des tortures du classicisme, et appellent à tout prix des harmonies riches et variées. De leurs multiples efforts naîtra sans doute une forme neuve, pure, brillante et juste. En attendant qu'ils aient trouvé leur messie, le culte de la forme, du rythme, de la sonorité et de l'articulation interne, est poussé chez eux à un degré inconnu dans les langues demeurées libres de toute entrave académique.

Ce n'est pas seulement dans le vers que doit exister le rythme vocal, mais aussi, sous une forme à peine accentuée, dans la prose courante de l'orateur et de l'écrivain. Fénelon, Bossuet, Voltaire ont eu ce don au plus haut point. Les mêmes lois règnent ici sans aucun doute et c'est encore dans la cadence de la respiration et dans le jeu de l'articulation verbale qu'existe le secret de ces harmonies. Tout est mélodie et charme chez certains auteurs ; d'autres, quoique irréprochables au point de vue grammatical, sont toujours heurtés et désagréables.

Il en est de même de la parole courante. Tel écoule sa phrase avec aisance et se fait écouter avec plaisir, tel autre manque de toute harmonie et aucun effort ne peut lui donner le don de bien dire. Toutes ces successions rythmiques, l'artiste de la parole les trouve à son insu ; il se meut au milieu d'elles comme le musicien dans ses mélodies, ses contrepoints et ses fugues qui lui viennent de l'inconnu, et comme la femme gracieuse qui ne perd jamais l'harmonie de ses mouvements.

En vain, la volonté consciente cherche ces harmonies, c'est la nature qui en fait don, l'organisme les porte en lui-même.

Si j'ai dit vrai, la parole rythmée n'est qu'une nouvelle illustration de l'énorme développement des sensations motrices chez l'homme. Le sens musculaire se trouve à la base de nos connaissances, et l'art est une manifestation de lois inhérentes à notre organisme. L'esthétique n'est pas une abstraction, elle est engendrée directement par la physiologie.

Les langues ne sont pas des assemblages de mots; leur squelette désarticulé seul se trouve dans les grammaires, les dictionnaires et dans la tête des pédants. Les langues sont vivantes; elles sont inséparables des harmonies de l'organisme et font corps avec les peuples qui les ont formées. Avec ceux-ci, elles se modifient dans le cours des temps. Leur harmonie ne saurait être créée de toutes pièces; les langues artificielles, telles que le volapuk et les langues trop régentées, mutilées et prétendûment régularisées par des ignares, peuvent être utiles comme signes internationaux du commerce, jamais elles ne s'identifieront avec la pensée consciente et inconsciente du peuple, avec ses sentiments et ses arts. Tout peuple engendre ses mots et ses locutions au fur et à mesure que se développent ses affects. Il y a là un travail profond, un engendrement continu, une adaptation incessante. Le paysan et l'ouvrier, le penseur et le poète créent leur langue tous les jours. Ce qui est mauvais tombe, ce qui est bon, juste, vrai, se maintient. La langue devient ainsi l'image fidèle de la société. Elle s'élève en beauté et en force avec tout ce qu'il y a de noble dans la nation, dont elle couvre et enserre la pensée et les sentiments.

Arrivés à la fin de cette étude, nous en aurions atteint le but, si nous avions pu faire passer dans l'esprit de nos lecteurs la pensée qu'un pont est jeté entre la physiologie d'une part, et l'esthétique de l'autre. Cette unité se retrouvera dans tous les arts. C'est une fraternité entre les arts nobles et le travail obscur commencé à la table de dissection.

C'est une charte de liberté que la physiologie apporte. Les droits

de la nature sont trop puissants et trop dignes, pour être ligottés par les réglementations d'un classicisme quelconque. Ces réglementations ont été trop généralement tracées par l'esprit et l'intelligence, à l'exclusion de nos perceptions confuses; or, celles-ci dépassent mille fois l'influence de notre vision distincte. L'inconscient domine le conscient et, à ce titre, il est exact de dire que mainte œuvre d'art, maint poème contiennent plus de vérité que cent volumes de raisonnement.

C'est dans la jonction de toutes les manifestations de la vie que se trouvent les grandes lois de l'art. Nous pouvons étudier les origines de ces lois, mais il serait aussi téméraire de vouloir les tracer nous-mêmes qu'il serait insensé de la part des astronomes, de croire qu'ils président à la gravitation des astres, dont ils ne peuvent qu'observer respectueusement le cours.

Voici donc les conclusions de cette étude: les origines du rythme, de la cadence et de l'harmonie de la parole, doivent être cherchées dans l'appareil moteur et sensible de la respiration, et des muscles de l'articulation verbale. Il faut laisser la langue au peuple comme il faut laisser le grain à la terre. Le fermier n'intervient que pour récolter, battre, et nettoyer le grain. Que les grammairiens et les académies en fassent autant et suivent le conseil du poète :

Laat elk end een het zijn : Soldaten
Het buskruid zoo behoort
Gelaten,
En Dichteren het woord !

Laissez la poudre aux soldats et la parole aux poètes !

G. VERRIEST,
Professeur à la Faculté de Médecine de Louvain.

VII.

L'idée fondamentale du positivisme et ses conséquences logiques.

On peut étudier un système de philosophie au double point de vue logique ou historique. Dans le premier cas, on poursuit le principe fondamental de la théorie jusque dans ses dernières conséquences ; dans le second, on la considère telle qu'elle se trouve formulée et développée dans les écrits des penseurs qui l'ont soutenue. Ces deux études se confondraient si l'écrivain déduisait toutes les conséquences de ses principes et n'affirmait rien qui soit en désaccord avec eux. Mais, séduit par quelque apparence de vérité ou par le charme qu'il trouve à son système, il ne mesure pas toujours l'entière portée de ses affirmations. La critique doit alors relever ses contradictions et montrer que le développement logique de ses principes aboutit à l'absurde.

Nous nous proposons d'étudier ici les idées fondamentales du Positivisme, sans nous arrêter au point de vue historique. Le Positivisme est essentiellement une théorie de la connaissance, c'est sous cet aspect que nous l'envisagerons Après avoir formulé l'idée mère de toutes les doctrines positivistes, nous en déduirons les conséquences en ce qui concerne *l'objet* de la connaissance humaine, *sa nature*, *son évolution* ou *ses lois*.

*
* *

Quel est le principe du Positivisme ?

Le Positivisme, dit Stuart Mill, est la systématisation d'un mode de penser appelé *positif*.

Ce mode de penser, conforme aux règles de la méthode positive, consiste à ne tenir une vérité pour certaine *qu'après* en avoir constaté

les applications au domaine des faits. Pour ce motif cette vérité est appelée *a posteriori*, ou empirique, ou encore expérimentale.

Le mode de penser « spéculatif », au contraire, se base exclusivement sur les règles de la méthode « spéculative ». L'intelligence humaine, en possession de ses premiers concepts peut en saisir les rapports, par un acte de réflexion, et sans avoir recours à l'expérience. Les vérités qui formulent ces rapports constituent les principes fondamentaux de l'ordre spéculatif. L'intelligence possède de plus la faculté de comparer les jugements qu'elle a formés et de découvrir entre eux des relations logiques. Mettre en présence deux concepts simples pour faire ressortir le lien qui les unit et rendre évident un jugement en le rattachant logiquement à d'autres jugements évidents par eux-mêmes, tel est le résumé de toutes les opérations spéculatives. La méthode spéculative est l'ensemble des règles qui président à ces opérations. Le mode de penser spéculatif, se conformant exclusivement à cette méthode, suppose que l'on fonde ses affirmations sur l'analyse des concepts abstraits et nullement sur les données de l'expérience.

Je puis affirmer qu'un objet est tel pour l'avoir constaté. Mon jugement porte alors sur une chose directement perçue ; se basant sur un fait, il est *a posteriori*.

Mais il serait *a priori*, si par la seule réflexion sur l'idée que je me forme d'un être, j'affirmais de lui tel attribut. Que cet être existe ou non, du moment où il m'est impossible de le concevoir sans certaines qualités, je conclus que, s'il existe, il doit réellement les posséder. Dans ce cas mon jugement ne porte pas directement sur une chose existante perçue dans sa réalité concrète, mais sur une chose telle qu'elle est représentée dans mon esprit, c'est-à-dire sur une abstraction. Ce jugement constitue une manifestation du mode de penser spéculatif.

On ne peut confondre le Positivisme avec la méthode positive. Celle-ci n'est qu'un procédé de l'esprit ; le Positivisme au contraire est un système philosophique. Une *méthode* est un ensemble de règles auxquelles doit se conformer l'intelligence pour arriver à la connaissance de la vérité, comme la morale est un ensemble de règles que la volonté doit suivre pour atteindre son bien. Un *système* est un

ensemble de vérités enchaînées entre elles par des relations logiques et considérées comme un objet de connaissance théorique.

Une méthode est érigée en système, lorsque non content de suivre certaines règles, on cherche à s'en rendre compte, à les formuler, à les justifier, à les présenter dans leur enchaînement logique, pour en faire un objet de connaissances théoriques. Ainsi en est-il de la science morale. Ainsi en est-il du Positivisme pris dans son sens le plus large.

Mais Stuart-Mill en le définissant la systématisation d'un mode de penser, lui donne une signification plus spéciale. On peut fort bien suivre les règles de la méthode positive et les définir dans un exposé systématique, sans être positiviste. La caractéristique de la philosophie positiviste est *de systématiser un mode de penser à l'exclusion d'un autre*. Cette philosophie soutient que les procédés d'observation présentent seuls un caractère vraiment scientifique et peuvent seuls nous donner la certitude. Il n'y a de connaissance réelle que celle qui s'appuie sur les faits ; tel est le principe formulé par Bacon, placé par Auguste Comte à la base de ses théories, et dont s'inspire tout philosophe positiviste.

*
* *

Comment le Positivisme, partant du principe que nous venons d'établir, conçoit-il l'objet, la nature et les lois de la connaissance humaine ?

Et d'abord, jusqu'où s'étend, d'après les théories Positivistes, la sphère du savoir humain ?

Pour répondre à cette question, nous envisagerons les conséquences de l'idée Positiviste, d'abord au point de vue des sciences spéculatives, en second lieu au point de vue des sciences positives ou expérimentales.

Nous formulerons ensuite la conclusion qui se dégage de ces conséquences relativement à l'objet de toute connaissance certaine.

Le Positivisme, nous l'avons dit, ne reconnaît de valeur scientifique qu'à la méthode positive ; il prétend que les procédés spéculatifs sont incapables de nous donner une connaissance certaine.

Le Positivisme détruit ainsi le caractère absolu des vérités a priori

pour ne leur reconnaître qu'une valeur hypothétique, il aboutit à la négation pure et simple de toute science spéculative. En effet, les vérités *a priori* peuvent être affirmées avant qu'on en ait constaté les applications au domaine des faits. Elles se révèlent à nos esprits par l'étude réfléchie de nos concepts, indépendamment de toute expérience préalable. En affirmant que la connaissance expérimentale offre seule la certitude, le Positivisme soutient logiquement qu'une vérité *a priori* considérée comme telle, ne peut avoir par elle-même aucune évidence. Sa certitude dépend d'une condition empirique, à savoir le contrôle de l'expérience. Or les sciences spéculatives ayant précisément pour objet propre des vérités *a priori*, se réduiraient d'après l'école Positive à de simples hypothèses sans valeur scientifique.

En méconnaissant la valeur intrinsèque des vérités a priori ou d'ordre idéal, le Positivisme s'attaque encore aux conclusions *empiriques*. Car ces dernières sont, dans une certaine mesure, des vérités idéales. La connaissance de ces vérités n'est pas le fruit de l'expérience. Leur objectivité est indépendante de l'ordre ontologique ; elles sont absolues. Ainsi, pour savoir que deux et deux font quatre, pas n'est besoin de recourir à des procédés empiriques. Un moment de réflexion suffit. De plus, cette vérité est intrinsèquement nécessaire. Deux et deux ne pourraient faire cinq lors même qu'il n'y aurait aucun être réel.

Or, toute conclusion expérimentale possède jusqu'à un certain point les caractères des principes de pure raison. Toute conclusion en effet, qu'elle soit à priori ou dérive des données de l'expérience, exprime une relation logique entre certaines vérités. La connaissance d'une relation de cette nature ne s'obtient point par une observation des faits, mais par une combinaison de jugements. Elle est donc spéculative. Sans doute, pour poser les prémisses d'une conclusion empirique, il est nécessaire de consulter les faits ; mais ces prémisses posées, l'esprit peut les comparer et saisir leur rapport logique, sans recourir à de nouvelles expériences : l'évidence de ce rapport est le résultat immédiat d'un travail de spéculation.

Bien plus, ce rapport est intrinsèquement nécessaire et ne dépend d'aucun fait. La valeur logique d'un raisonnement n'est pas subordonnée à la vérité de ses prémisses ; une conclusion n'est pas illogique pour être fausse.

Et ceci n'est pas moins vrai de l'induction que de la déduction. Que les données de nos observations soient exactes ou non, leurs conséquences logiques en découlent nécessairement : poser les premières c'est admettre implicitement les secondes. Mais si la réalité d'un rapport logique n'est subordonnée à aucune condition de fait, ce rapport n'est pas d'ordre *concret* ; les termes qu'il unit ne sont point des individus existants, mais des choses abstraites. S'il en était autrement, le rapport dépendrait nécessairement d'un fait, à savoir l'existence de ses deux termes.

Dès lors toute conclusion induite, dans la mesure où elle est l'expression d'une relation logique, appartient au domaine des vérités idéales ou a priori. Comme ces vérités, elle est le fruit de la spéculation et possède une nécessité intrinsèque indépendante des faits.

Ce n'est pas tout : une conclusion induite se fonde en dernière analyse sur des vérités a priori, à savoir les lois de la logique et le principe de causalité.

On ne peut affirmer la valeur d'un raisonnement sans admettre, du moins implicitement, les lois essentielles du raisonnement. Or, la connaissance de ces lois n'est point empirique. Elles empruntent toute leur valeur aux principes d'identité et de contradiction, dont l'évidence résulte de la simple comparaison des idées d'être et de non être.

Ces principes peuvent se formuler comme suit : l'être comporte l'être ou exclut le néant dans la mesure où il est. Ou bien encore : on ne peut à la fois affirmer et nier d'un sujet le même attribut sous le même rapport. Or, après avoir affirmé dans la majeure de mon syllogisme que A possède B, dans la mineure que B possède C, je ne puis nier ensuite dans ma conclusion que A possède C, sans affirmer et nier de A la même chose sous le même rapport. Raisonner autrement serait violer les principes d'identité et de contradiction. C'est donc en vertu de la vérité de ces principes de pure raison que, deux prémisses étant données, telle conclusion s'impose à l'exclusion de toute autre.

En induisant une conclusion de certaines données empiriques, on ne reconnaît pas seulement les lois de la logique, mais encore le principe de raison suffisante ou de causalité.

Par ce principe se justifie le passage du particulier au général, qui caractérise toute induction scientifique. Quand nous constatons que dans les circonstances les plus diverses la présence de B suit toujours celle de A, de quel droit affirmons-nous sous forme de loi générale que A sera toujours suivi de B? Précisément parce que nous plaçons dans A la raison d'être de B et qu'un être est là où se trouve sa raison d'être. Or, ce dernier principe n'est autre chose que le principe de raison suffisante ou de causalité.

Son évidence résulte d'un simple travail de réflexion. Elle est de pure raison et nullement d'ordre empirique.

En résumé, une conclusion induite présente les caractères essentiels d'une vérité a priori ; de plus elle se fonde en dernière analyse sur des vérités de cette nature.

Ainsi le Positivisme n'a pu condamner les procédés spéculatifs sans nier du même coup et les principes de la raison pure et les conclusions à posteriori. Dès lors il ne laisse subsister que les données immédiates de l'expérience et ne tient pour certains que les faits directement perçus.

Les sciences expérimentales ne se contentent pas d'observer les faits ; elles cherchent à les expliquer. Etablissant entre eux des rapports de causalité, elles expriment ces rapports en principes généraux qu'on appelle : *les lois des phénomènes*. De plus, considérant les phénomènes comme des manifestations d'une substance, les sciences d'observation s'appliquent à découvrir, sous ces manifestations, la nature et les propriétés des choses manifestées. Déterminer les lois qui président aux transformations des choses, fixer les propriétés essentielles de celles-ci, tel est le double but que poursuivent les sciences d'observation.

Les Positivistes, n'admettant que les données immédiates de l'expérience, se sont naturellement élevés contre de telles prétentions. Entre les phénomènes, disent-ils, vous établissez des rapports de causalité, et, généralisant ces rapports, vous induisez d'un nombre limité d'observations particulières, l'existence d'un ordre universel, régissant non seulement le passé mais encore l'avenir. Or, dans ces différents cas vos affirmations sont *a priori*, c'est-à-dire qu'elles ne portent pas sur des choses constatées. Elles ne sont point certaines

car elles dépassent les données de l'expérience, source unique de certitude.

Il faut le reconnaître, l'observation du monde extérieur nous fait voir des choses individuelles semblables ou dissemblables qui coexistent ou se succèdent, mais elle ne nous fait point percevoir directement une cause produisant un effet. Nous affirmons que A est la cause de B, après avoir constaté que la présence de B a toujours suivi celle de A. Jamais nous n'avons eu l'intuition d'une opération quelconque par laquelle A engendra B. Nous ne pourrions même nous faire aucune idée de la nature intime d'une semblable opération.

Lorsqu'un phénomène de combustion s'accomplit en notre présence, nous attribuons la désorganisation d'un corps à l'action du feu. En réalité que voyons-nous ? Une fumée s'élève, des crépitements se font entendre, une lueur frappe nos yeux, une certaine chaleur se répand autour du foyer, puis l'aspect de l'élément combustible se modifie insensiblement et finalement la lueur, la fumée, les crépitements, la chaleur disparaissent pour ne laisser voir qu'un monceau de cendres. Ce n'est là qu'un ensemble de faits coexistant ou se succédant sans aucune relation de causalité apparente.

De même, nous prétendons que la semence mise en terre a fait naître l'épi. Avons-nous assisté à cette transformation ? Nullement. Tout est mystère dans le phénomène de la génération. Nous avons vu déposer une semence en terre ; après un certain temps, une plante a paru à la surface du sol et nous attribuons le second fait au premier comme à sa cause. En réalité nous avons constaté qu'il lui succédait et non qu'il en dérivait.

Ainsi chaque fois que nous établissons une relation de causalité entre les phénomènes, nous affirmons ce que nous n'avons point directement perçu. Cette relation est donc, au dire des Positivistes, une création de l'esprit. Le jugement qui l'exprime est arbitraire. Telle est l'idée de David Hume, de Kant, de tous les criticistes et Positivistes qui restent logiques avec leurs principes.

Supposé même que des rapports de causalité entre les phénomènes se puissent percevoir, de quel droit, demandent les Positivistes, érigez-vous ces rapports en lois générales ? Lorsque de faits particuliers vous induisez l'existence d'un ordre universel, vos conclusions sont

toujours plus étendues que les données de l'observation. Celle-ci ne porte que sur des cas actuels en nombre limité, tandis que vos conclusions sont formulées comme des principes applicables à une série indéfinie de cas actuels, passés et futurs. Vous constatez un certain nombre de fois qu'en communiquant le feu à un corps vous en provoquez la dissolution, qu'en vous approchant d'un foyer vous éprouvez une sensation de chaleur de plus en plus intense. Ces phénomènes de décomposition et de chaleur, vous les attribuez à l'action du feu comme à leur cause.

Bien plus, non content de confondre la causalité et la succession, vous généralisez ce prétendu rapport de causalité et, de quelques observations particulières, vous concluez que dans tous les cas analogues l'action du feu aura pour effet de consumer les corps et de dégager de la chaleur. Ainsi vous affirmez évidemment beaucoup plus que ce que vous avez constaté. Bien que vous la donniez comme a posteriori, votre conclusion est donc dans une certaine mesure a priori puisque vous lui attribuez un champ d'application infiniment plus étendu que le domaine sur lequel ont porté vos investigations. Or, d'après les Positivistes, un jugement est arbitraire dans la mesure où qu'il est a priori. Nous n'aurions donc jamais le droit de tirer une conclusion générale de faits particuliers.

Que deviennent dès lors, dans la théorie Positiviste, les lois de la nature, objet propre de toute science expérimentale ? Ces lois n'expriment pas des rapports de causalité entre les phénomènes, mais des rapports de succession ou de coexistence. De plus, elles ne régissent point l'avenir mais doivent être considérées comme des formules résumant les données de nos observations antérieures. La science devient ainsi une connaissance collective des phénomènes constatés. Elle n'a point pour mission d'en rendre compte, mais seulement de les classer d'après des rapports de ressemblance ou de dissemblance, de coexistence ou de séquence. Les lois, que l'on conçoit généralement comme l'expression de rapports nécessaires de causalité entre des agents d'une part, et des événements de l'autre, ne peuvent faire l'objet d'une connaissance humaine.

Les Positivistes vont plus loin. Non seulement, disent-ils, nous ne connaissons pas les lois des choses, mais nous ne pouvons pas

davantage connaître leur essence. C'est là une autre conséquence de leur principe. La connaissance empirique, en effet, ne porte pas plus sur l'essence des choses que sur leurs causes. Nous ne percevons pas directement la nature des êtres, mais seulement des qualités ou des modifications qui leur appartiennent ou les affectent sans se confondre avec elles. Telles sont la couleur, la forme, l'étendue, la résistance, le goût, l'odeur. Ces qualités ne sont pas constitutives des choses elles-mêmes. Le goût et l'odeur ne sont évidemment pas la chose qui les produit. On peut en dire autant de la couleur, de la forme, de l'étendue, de la résistance. Si ces qualités s'identifiaient avec l'essence de la chose, toute modification extérieure de celle-ci serait essentielle et impliquerait un changement de nature. Un corps ne pourrait changer de forme, de couleur, d'étendue, de résistance, sans perdre nécessairement son individualité et sa nature. Or il n'en n'est point ainsi : un morceau de fer soumis à l'action du feu perd sa couleur naturelle, s'amollit, devient suceptible des formes les plus diverses; néanmoins il reste toujours le même morceau de fer. Son identité persiste sous tous ses changements.

Comment les Positivistes devront-ils dès lors concevoir l'objet de toute connaissance humaine? Si, d'une part, ce qui a été directement perçu est seul certain, si, d'autre part, nous ne percevons directement aucune relation de causalité, ni aucune relation d'accident à substance, mais seulement des événements et des qualités, nous n'avons pas le droit d'affirmer que ces événements sont produits par des agents ni que ces qualités se trouvent dans des choses réelles.

Ces qualités et ces événements deviennent dès lors de simples apparences dont on ne peut dire si elles représentent ou non des réalités. Avec Kant et les criticistes, la plupart des positivistes les conçoivent comme des modifications du *moi connaissant*, modifications dont l'origine peut être subjective aussi bien qu'objective.

Bref, le Positivisme en niant la valeur scientifique des procédés *a priori* ou spéculatifs, limite l'objet du savoir humain au domaine des sciences d'observation, le domaine des sciences d'observation au domaine propre de l'expérience, et finit par réduire celle-ci à la perception de pures apparences ou d'impressions subjectives.

Il nous sera facile maintenant de comprendre quelles doivent être,

dans la théorie positiviste, la nature et les lois de la connaissance certaine.

*
* *

Si nous ne percevons que des impressions subies, et si nos facultés cognitives ne peuvent rien atteindre au delà des données empiriques, toute connaissance certaine, quel que soit son degré de perfection, devient le fait d'un sens quelconque et non plus celui de l'entendement. Le propre de l'entendement est de concevoir les choses sous une forme abstraite et universelle, tandis que la sensibilité a pour objet le concret et l'individuel. Ce que je *vois* de vous est individuel ; ce que j'en *pense* m'apparaît comme universel, c'est-à-dire peut être affirmé de plusieurs. Les qualités par lesquelles vous affectez mon œil, ne se trouvent pas identiquement les mêmes dans un autre. Ma physionomie peut être absolument semblable à la vôtre mais ne s'identifiera pas avec elle. Au contraire, lorsque je vous *conçois* comme un être substantiel, corporel, doué de vie végétative, sensible et intellectuelle, je puis également *penser* ces propriétés d'autres hommes. Je ne prétends pas, remarquez-le bien, que ces propriétés soient en vous et en moi numériquement identiques. De même que nos physionomies respectives peuvent se ressembler, de même la nature humaine est, en vous, semblable à ce qu'elle est en moi, mais non pas identique. Mais tandis que mon œil perçoit la physionomie qui vous est propre, mon intelligence, séparant par la pensée votre nature de sa détermination individuelle, parvient à concevoir le type qui nous est commun. Les Positivistes doivent logiquement nier cette distinction entre la sensibilité et l'entendement.

Selon eux, toute connaissance se réduit à la perception d'un fait, de quelque chose de concret et d'individuel. Toutes nos représentations sont donc individuelles et l'universel ne peut être qu'un mot désignant un grand nombre d'individus. Ainsi le Positivisme aboutit au Nominalisme.

*
* *

Enfin, le Positivisme en limitant strictement la sphère du savoir humain au domaine des faits directement perçus, est amené par voie de conséquence à considérer l'élimination progressive de tous les éléments

étrangers à ce domaine, comme un résultat de l'évolution intellectuelle. Il considère que la science, en vertu des lois de son développement, tend de plus en plus à se constituer sur des bases exclusivement positives. Renonçant chaque jour davantage à expliquer les phénomènes, elle se bornera finalement à les enregistrer et à les classer. Ainsi, la conscience de l'incompréhensibilité des causes constituera le terme fatal de l'évolution des intelligences.

En résumé, pour le Positivisme, l'*objet* de la connaissance n'est qu'un ensemble d'impressions ou de modifications du moi ; l'*acte* de la connaissance se réduit à la conscience de ces impressions, et le véritable savant doit se contenter de sentir ce qui passe en lui-même.

J. HALLEUX.

VIII.

La théorie de Weismann et la philosophie de la nature.

Il y a environ un quart de siècle, je me hasardai à prédire que la théorie de Darwin finirait par fournir des arguments à la philosophie scolastique. Quoi que l'on fasse, disions-nous dès cette époque, il est impossible d'asseoir une conception philosophique de la nature, sans tenir compte des principes *internes* d'activité qui dominent les êtres vivants des deux règnes.

Aujourd'hui plus que jamais, j'ai foi en ma prédiction. Car, depuis quelques années, la théorie a subi des modifications profondes et le Darwinisme, tel qu'il a été promulgué par Darwin, a pour ainsi dire fait son temps.

Ses disciples se sont divisés en écoles antagonistes.

A l'une d'elles se trouve associé le nom du professeur Eimer, et la thèse qu'il défend a fait retour vers les idées de Lamarck.

L'autre école a pour chef le professeur Weismann. Répudiant absolument les théories de Lamarck, elle a poursuivi l'idée maîtresse du Darwinisme dans ses conséquences extrêmes.

L'hypothèse de Lamarck, que patronne Eimer, attribuait la transformation des espèces à l'influence du milieu et à des habitudes dont les circonstances extérieures seraient le véritable facteur. Les résultats acquis se transmettraient des parents à leur descendance, s'accentuant toujours, de génération en génération, partout où les habitudes se seraient maintenues et auraient continué à agir dans le sens qu'elles-mêmes déterminent.

Voilà comment, d'après Lamarck, les oiseaux aquatiques auraient acquis des pieds palmés, que le cou de la girafe se serait allongé et que l'espèce humaine aurait perdu son appendice caudal.

Les caractères acquis chez les individus sous l'influence du milieu,

tendent à réapparaître chez leurs descendants : telle est la thèse fondamentale du système.

Darwin lui-même adoptait, dans une certaine mesure, la théorie de Lamarck. Il donne divers exemples de modifications produites chez les individus par le changement du milieu, et croit les retrouver dans leur descendance. Mais ce qu'il prétendait avant tout, — nos lecteurs le savent — c'est que, dans chaque espèce, il y a une prédisposition à subir des variations insensibles et fortuites, dans tous les sens, et que les agents de destruction, toujours à l'œuvre dans la nature, suppriment les types chez lesquels les variations sont moins favorables, préservant ceux-là seulement dont les variations sont utiles. Ce travail de destruction et de préservation opéré par la nature est ce que Darwin appelait la *sélection naturelle*.

Voilà comment, au milieu de la lutte pour l'existence que soutiennent les individus d'une même espèce, de nouvelles formes viendraient à surgir dans les animaux et dans les plantes. Au milieu des forêts ou des déserts, les animaux à qui le hasard aurait donné une couleur semblable à celle de la feuille verte ou du sable, se seraient cachés plus fréquemment à l'œil de leurs ennemis, et ainsi se serait conservée leur espèce. Darwin tient que la couleur joue un grand rôle dans la sélection sexuelle et la propagation des espèces. C'est sur les fleurs parfumées, aux couleurs chatoyantes, que les insectes se posent de préférence ; en voltigeant, ils apportent le pollen fécondant d'une fleur à la partie réceptive (le stigmate) de l'autre : ces fleurs ont donc un avantage sur les autres pour assurer l'avenir de leur espèce dans la lutte pour la vie.

En résumé, deux principes sont placés à la base de cette théorie : d'une part, la sélection naturelle ; d'autre part, la transmission aux descendants des caractères favorables que les parents ont acquis sous l'influence du milieu ambiant.

Or, le système de Weismann, qui réunit en ce moment le plus de suffrages, vient miner l'une de ces bases de l'édifice Darwinien, puisque, nous l'avons dit, son auteur répudie ouvertement la théorie de Lamarck.

Disciple enthousiaste de Darwin, Weismann attribue la transfor-

mation des espèces à l'action exclusive des changements insensibles et fortuits, subis par le germe qui donnera naissance à l'individu. Il nie formellement que les parents puissent transmettre des caractères acquis au cours de leur existence.

A qui ne la connaît pas, cette opinion peut paraître absurde. Pour moi, je la considère comme erronée. Cependant je reconnais que, en bien des cas, on a regardé comme transmis, des caractères qui ne l'étaient pas, et que, en beaucoup d'autres, le fait de la transmission reste pour le moins douteux.

Weismann a mis en avant d'autres hypothèses plus ou moins singulières, faiblement étayées de quelques faits observés. Comme il a abandonné les unes, et profondément modifié les autres, il serait superflu de consacrer de longs dévoloppements à celles qui ne concernent pas directement sa théorie.

Dès les premiers stades du développement de l'ovule, le noyau élimine deux portions de sa substance, les deux globules polaires. Voilà le fait. A chacun de ces globules, Weismann, s'inspirant de vues purement spéculatives, attribue une fonction distincte. Il était arrivé à cette conclusion, parce qu'il croyait que dans les cas de parthénogénèse, c'est-à-dire dans les cas où l'ovule se développe, indépendamment de toute influence mâle, un seul globule polaire est expulsé. Tel serait le cas des œufs de bourdon, qui viennent à éclore dans un essaim d'abeilles. En réalité, cette idée repose sur une erreur de fait.

Le savant naturaliste modifia son hypothèse en conséquence.

Il supposa que les organismes monocellulaires sont douées d'immortalité : Comme ils se multiplient par un simple procédé de division en deux fractions égales, chacune des deux peut au même titre, être regardée comme la continuation de la cellule parente. Mais le docteur Dallinger, un maître incontesté dans l'étude des microorganismes, a trouvé que chez les êtres monocellulaires observés par lui, le processus de division s'épuise au bout d'un certain temps et a besoin d'être renouvelé par la fusion de deux individus distincts, à l'instar d'une reproduction sexuelle.

Aux êtres multicellulaires aussi, Weismann attribue une sorte d'immortalité ; mais il ne s'agit plus alors de l'immortalité de l'individu pris dans sa totalité. Il considère l'organisme multicellulaire comme

composé de deux parties. La première est la masse du corps qu'il désigne sous le nom de *soma*. La seconde est une quantité minime de substance reproductrice qu'il appelle *plasma germinatif*. Cette dernière substance, transmise de génération en génération par le processus sexuel, Weismann la considère comme immortelle, à raison de la distinction qu'il croit exister entre le plasma germinatif et le soma qui le renferme. Une modification quelconque du soma, acquise au cours de la vie, ne peut se transmettre au plasma germinatif, ni, par l'intermédiaire de celui-ci, aux descendants.

On peut comparer cette conception de la vie d'une race ou d'une famille aux conditions de structure que présentent un grand nombre de plantes. Dans la fougère *Pteris aquilina*, par exemple, une souche (Rhizome) court sous le sol, et, d'intervalle en intervalle, il en sort un jet, une fronde qui croît à la surface, décroît et meurt. Les frondes ressemblant aux individus; la souche (Rhizome) représente le plasma germinatif qui se prolonge indéfiniment sous terre, a travers les existences éphémères des types individuels. Weismann place ce plasma germinatif au sein de la cellule reproductrice, dans le *noyau*, ou, plus exactement, dans le *filament nucléaire* ou les *fibres chromatines*.

Il appelle ces fibres des *idantes ;* et *ides*, les éléments qui les composent. Chaque *ide* est composée à son tour d'éléments plus simples.

D'après le professeur Weismann, tout nouvel individu doit différer de ses deux progéniteurs à raison des influences antagonistes qui s'établissent entre les *ides* des parents, les *ides* des grands parents, et celles des générations ancestrales. Tout nouveau caractère, toute nouvelle fonction, tout sentiment ou instinct, toute adaptation d'un organe à un autre, d'une activité à une autre serait due exclusivement à la conservation par voie de « sélection naturelle » de ces mille variations insensibles et fortuites que le conflit des éléments microscopiques du protoplasme ancestral produit dans le plasma germinatif.

Voilà ce qui, aux oiseaux mouches et au papillon, a donné leur beauté, aux fruits leur saveur exquise, aux fleurs leurs pénétrants parfums.

Quand, à la suite d'un changement dans les circonstances extérieures, un caractère n'est plus utile à l'organisme, il cesse, selon

Weismann, d'être conservé par la sélection naturelle. En ce cas, dit-il, il se produit un retour vers un développement moyen de ce caractère, grâce à un mélange fortuit de tendances ancestrales, auxquelles on donne le nom de *Panmixia*.

*
* *

Nous nous proposons, dans cette étude, de soumettre aux lecteurs de la Revue Néo-Scolastique quelques phénomènes naturels : ils jugeront si ces phénomènes trouvent une explication suffisante, soit dans la « sélection naturelle » soit dans la « Panmixia ».

Des poissons de la même famille que la sole et le turbot (les Pleuronectes) subissent une transformation singulière quand ils passent de la jeunesse à l'état adulte. Aux premiers jours de leur naissance, leurs deux yeux sont placés de chaque côté de la tête. Mais, par degrés, l'un des yeux change de place, et bientôt l'un et l'autre apparaissent sur la face du corps qui est supérieure quand le poisson repose sur le sol.

Nous l'avons dit, il y a longtemps : il est pour le moins difficile d'expliquer une modification de cette nature par des variations insensibles et accidentelles se produisant dans tous les sens. Mais voici une autre difficulté. S'il faut affirmer avec Weissmann que le descendant reproduit le générateur, dans la mesure où d'autres influences ancestrales ne sont point intervenues, comment cette singulière disposition des yeux peut-elle être le résultat d'influences antagonistes d' « idants » et d' « ides », alors qu'aucun des ancêtres n'a possédé cette conformation?

Tout récemment, on vient de découvrir que quelques types de salamandres (Urodèles) de l'Amérique du nord, des genres *Plethodon* et *Desmognathus*, ne possèdent à l'état adulte ni branchies ni poumons. Sauf ces exceptions, les urodèles sont d'habitude pourvues de branchies dans la première période de leur existence; mais à l'âge adulte, leurs branchies s'atrophient et disparaissent pour faire place à des poumons. Comment ces êtres, en perpétuant leur plasma germinatif, pourraient-ils avoir donné naissance à des animaux ne possédant ni branchies, ni poumons? Certes, on peut supposer qu'une respiration

plus active à travers la peau soit venue diminuer l'action de la sélection naturelle qui, jusque là, maintenait les branchies et les poumons, Mais la Panmixia qui en résulterait par hypothèse, pourrait-elle avoir donné naissance à des êtres différant si profondément des ancêtres dont les influences sont venues à se rencontrer?

L'explication naturelle de ce fait exige donc nécessairement l'intervention d'autres causes. Ce qui paraît plus vraisemblable, c'est que des conditions particulières d'humidité, venant à favoriser la respiration par la peau et diminuant ainsi le rôle des branchies et des poumons, ont dû dans une certaine mesure provoquer ce changement qui se perpétue par la descendance.

Des expériences faites sur la progéniture des salamandres (salamandra atra) sont venues démontrer que le milieu exerce une réelle influence sur l'apparition de conditions structurales nouvelles.

Dans cette espèce de salamandres, les jeunes naissent vivants. Dépourvus de branchies à leur naissance, ils respirent d'emblée par les poumons; cependant, avant leur naissance, ils ont des branchies très développées. Or, on a détaché les jeunes salamandres du corps de leur mère à l'époque ou les branchies avaient acquis leur développement entier. Ces proportions démesurées embarrassaient singulièrement les jeunes salamandres. Mais, finalement, ces grandes branchies disparurent et de petites branchies se développèrent: ainsi apparut une structure nouvelle que ne possédait point l'espèce.

Or, comment ces branchies secondaires pourraient-elles être dues aux *idants* et *ides* des salamandres antérieures qui ne les ont jamais possédées? Sans contredit, les circonstances ont contribué puissamment à leur apparition, et il semble difficile d'expliquer par une pure coïncidence que les longues branchies perdues viennent à réapparaître chez ces jeunes salamandres prématurément appelées à l'existence. Cette naissance prématurée a été sans aucun doute l'une des causes du développement ultérieur des branchies.

Mais voici une autre preuve que dans les grenouilles, le processus de développement n'est pas dû à la structure mécanique des *idants* et *ides* des ancêtres: c'est que, s'il en était ainsi, ce processus devrait se répéter sans qu'un changement survenu dans les conditions soit

capable de le modifier. Cependant ne voyons-nous pas qu'une simple variation de température peut prolonger et développer la métamorphose des têtards de grenouilles ?

Chez tous les mammifères supérieurs aux marsupiaux, les jeunes, avant la naissance, respirent au moyen d'un placenta, formé de l'union des villosités vasculaires en revêtement interne de l'utérus avec de semblables villosités provenant de l'allantoïde, organe transitoire qui appartient à l'embryon. Le placenta ainsi constitué se nomme placenta allantoïde. Chez les marsupiaux, il y a aussi un placenta ; mais il n'est plus formé par l'allantoïde ; c'est une autre partie de l'embryon, en communication avec son canal digestif et nommée la vésicule ombilicale, qui entre dans sa constitution. Cette sorte de placenta est appelée placenta ombilical.

Un placenta semblable existe, chose étrange, chez certains requins, mais ne se rencontre, à notre connaissance, chez aucun *autre* poisson ni chez aucun reptile. Il est impossible d'admettre quelque relation d'origine entre ces requins et les mammifères marsupiaux.

Il faut alors que ce placenta se soit produit d'une manière indépendante chez des animaux si différents. Quant à admettre qu'il se serait formé, deux fois, par de minimes modifications accidentelles des éléments du plasma germinatif, c'est une opinion que personne n'admettra, à moins d'être un partisan obstiné de la doctrine de la « sélection naturelle ». Il serait, par dessus tout, incroyable que ce placenta fût ainsi formé par l'influence héréditaire d'ancêtres qui ne le possédèrent jamais.

Une découverte récente rend plus probable la formation d'un placenta ombilical, deux ou un plus grand nombre de fois, pour répondre à un besoin particulier. On a trouvé chez un lézard du groupe des « Scincidae » un placenta allantoïdien. C'est la première fois, à ma connaissance, que l'on découvre un placenta de cette sorte chez un reptile. Il est impossible de supposer une relation d'origine entre les mammifères supérieurs et ce lézard. D'autre part, les mammifères marsupiaux ne possèdent pas ce placenta allantoïdien, mais bien un placenta ombilical. Le placenta allantoïdien doit donc s'être formé deux fois au moins, d'une manière indépendante ; ce qui augmente la

probabilité de la formation indépendante, dans deux cas au moins, du placenta ombilical.

Du reste, les modifications, dont la « sélection naturelle » me semble impuissante à donner l'explication, sont si nombreuses qu'au milieu des nombreux exemples qu'on pourrait citer, je me trouve embarrassé de choisir. J'indiquerai encore ces quelques faits qui sont vraiment étranges.

Il y a une espèce de raie (raija) dont les œufs font éclosion à l'intérieur du corps de la mère. Cependant ce n'est pas par l'intermédiaire d'un placenta que les jeunes reçoivent leur nourriture : elle leur est donnée dans la bouche même et d'une manière tout à fait particulière. Une ouverture, formant un passage facile, persiste sur une face latérale de la tête de l'embryon alors qu'il est encore dans l'oviducte de la mère. C'est une fente branchiale semblable à celle qui existe chez les poissons entre les arcs branchiaux. La paroi interne de l'oviducte émet des prolongements, des villosités, qui, par cette ouverture, pénètrent jusque dans la partie antérieure du tube digestif du jeune poisson. Les prolongements semblent alors sécréter là un liquide nutritif qui passe dans le tube digestif de l'embryon et lui sert d'aliment. C'est comme si, chez un mammifère, le revêtement interne de l'utérus envoyait des prolongements dans la bouche du fœtus pour lui fournir ainsi une sorte de lait comme nourriture. Comment pareille organisation pourrait-elle être le résultat de modifications, très faibles et accidentelles, dans l'arrangement et le nombre des molécules du protoplasme germinatif des parents ?

Chez une sorte de grenouille qui vit surtout sur les arbres (Nototrema) les œufs pondus par la femelle sont plaçés par le mâle dans une grande poche cutanée située sur le dos de la femelle, où ils continuent le cours de leur développement.

Un autre batracien (Rhinoderma darwini) nous offre cependant des procédés de reproduction plus bizarres encore. Quand la femelle a pondu ses œufs, le mâle les prend dans la bouche et les introduit l'un après l'autre dans une ouverture située dans la paroi de la cavité buccale. De là ils sont conduits dans une grande poche qui s'étend en arrière et en dedans de la peau de l'abdomen. C'est là que les jeunes se

développent. Est-il admissible que des modifications dans le nombre et l'arrangement des « ides » du plasma germinatif des ancêtres aient pu donner naissance, en même temps, à des organes et à des fonctions aussi divers et aussi étranges ?

D'après la théorie de Weismann, ce sont les « ides » qui déterminent les organes et les fonctions. L'organisme adulte (soma) qui les contient ne peut donc subir aucun changement fonctionnel causé par une modification quelconque du plasma germinatif, puisque celui-ci a épuisé dans la formation de chaque individu toute sa force effective.

Nous trouvons cependant que la castration affecte et modifie d'une façon remarquable la forme et la destinée du « Soma ». Citons comme exemple la croissance des cornes chez le cerf. Cependant d'après la théorie de Weismann il ne devrait pas en être ainsi.

Les modifications légères et accidentelles conservées et transmises par la « sélection naturelle » ne peuvent donc pas être la cause suffisante des singularités d'organisation. Cette conclusion acquiert une force nouvelle si l'on examine certaines conditions de structure chez les mammifères volants ou nageurs.

La chauve-souris vampire « Desmodus » par exemple est un buveur de sang insatiable. Chez cet animal, la partie de l'estomac (partie pylorique) qui est spécialement chargée de la fonction digestive est réduite dans ses dimensions, tandis que l'autre partie (la partie cardiaque) a subi un développement énorme, au point de simuler une anse intestinale d'un volume considérable. Est-il admissible que chez ces chauves-souris la vie des individus ait été conservée par de très petits développements de la partie cardiaque de l'estomac et par d'infimes réductions de la partie pylorique ?

Chez les baleines, les marsouins et les dauphins, le squelette des membres postérieurs ou bien fait totalement défaut, ou n'est représenté que par des os ou des cartilages tout à fait rudimentaires.

Supposons que la « sélection naturelle » seule ait réduit les membres postérieurs, au point qu'ils ne soient plus visibles extérieurement, et qu'elle seule ait ainsi réduit le squelette intérieur jusqu'à ce que la quantité de substance qui le compose soit aussi devenue relativement négligeable. Il est très difficile de voir comment elle aurait pu aller

plus loin, et même comment déjà elle aurait atteint cet effet. D'après la théorie de Weismann les «ides» transmis par les ancêtres ont toujours dû tendre à reproduire les membres postérieurs, et l'action de la *Panmixia* aurait dû maintenir la dimension des membres rudimentaires dès qu'ils auraient été sufissammant réduits, pour ne plus être une cause d'infériorité pour l'animal.

Voici d'autres exemples empruntés aux organismes végétaux. Ils semblent en contradiction absolue avec la théorie de Weismann pour qui la sélection naturelle serait la cause unique de tous les caractères divers que le monde organique offre à nos investigations.

Il est certain que la couleur des plantes ne se développe pas à l'effet d'attirer les insectes qui doivent coopérer à la fécondation. Chez le noisetier et le mélèze par exemple, la fécondation s'opère par l'action exclusive du vent qui emporte le pollen des fleurs mâles sur les fleurs femelles. Cependant les pistiles des fleurs femelles du noisetier sont d'un rouge vif comme le sont aussi les cônes du mélèze au moment où ils s'ouvrent. Nous pouvons encore moins expliquer pourquoi certaines plantes cryptogames telles que les *Sphagnum*, *Chara*, certaines espèces de *Peziza* et de *Boletus* se revêtent toutes de brillantes couleurs. Ces exemples, pris parmi un grand nombre d'autres, nous semblent montrer d'une façon indiscutable que la beauté des couleurs aussi bien que la beauté des formes, reste inexplicable par la « Sélection naturelle » de quelque façon qu'on la fasse agir. Nous pouvons en dire autant des odeurs. Millardet, qui a si soigneusement étudié la fécondation de la vigne, nous apprend qu'à l'état sauvage elle est fécondée par l'action du vent; cependant ses fleurs sont très odoriférantes.

Beaucoup de plantes — telle la *viola sylvatica* — ont des fleurs visibles qui remplissent rarement les fonctions normales de la fleur, qui ne sont pas fécondées et ne portent pas de graines. Ces plantes possèdent encore d'autres fleurs, petites, peu visibles, ne s'ouvrant jamais, ne s'élevant même pas, dans certains cas, au dessus de la surface du sol ; celles-ci se fécondent et donnent une quantité normale de graines. Nous trouvons de semblables plantes dans le genre *Oxalis*, *Impatiens*, *Pologonum*, *Hydropipes*, *Sileranthus*, etc.

Il est difficile de comprendre comment la lutte entre les plasma germinatifs, transmis par des plantes qui jamais ne possédèrent cette sorte de fleurs fermées (cleistogames) ait pu produire celles-ci.

*
* *

Nous en avons dit assez, croyons-nous, pour montrer que la sélection naturelle est incapable d'expliquer la variété et la beauté de la nature organique.

Il nous reste à dire brièvement comment la théorie de Darwin, surtout telle qu'elle est développée par le professeur Weismann, vient servir la cause de la philosophie scolastique.

C'est que cette théorie montre l'absurdité de la conception purement mécanique de la nature, et met ainsi en relief la nécessité d'admettre dans les organismes la présence de principes immanents d'activité.

En histoire naturelle, l'école antiscolastique a fait tendre ses constants efforts à représenter, sous des formes imaginatives, sous des dehors accessibles aux sens, des choses que les sens ne peuvent pas percevoir. Rien ne frappe plus souvent nos sens que le mouvement de corps solides. Voilà pourquoi, quand on réduit à de la matière et de la force les activités qui semblent dépasser l'ordre mécanique, bien des esprits se complaisent dans cette représentation, comme si elle contenait une explication réelle de la nature de ces activités. Voilà pourquoi aux yeux d'un grand nombre, l'hypothèse de molécules en vibration paraît rendre compte de l'action nerveuse, et par suite de la nature de la sensation et de la pensée. Il en est de même de la force de l'hérédité. On ne peut l'imaginer, mais on la conçoit aisément. Or Weismann en fournit une *représentation imaginative,* quand il réduit l'hérédité à une transmission de particules solides des *ides* et *idants* du plasma germinatif.

Weismann bâtit de toutes pièces sur la théorie de la sélection naturelle de Darwin. Mais il l'a exagérée et conduite à un développement tel que celui-ci est devenu dangereux, pour ne pas dire fatal, à l'hypothèse elle-même. Ou nous nous trompons entièrement, ou Weismann lui-même s'est réfuté par le procédé d'une réduction à l'absurde. Une étude attentive du processus de la croissance est bien suffisante, sans doute, pour engendrer la conviction que le mécanisme ne peut

expliquer la nature ; mais l'impuissance du mécanisme est plus frappante encore, en présence des merveilleuses complexités de structure, des modifications de fonctions dont tant d'espèces animales et végétales nous offrent le spectacle.

La théorie scolastique avec ses principes immanents d'énergie, est la base de toute explication scientifique du développement de la nature.

St. George Mivart.

IX.

Philosophie et Sciences dans l'étude du monde inorganique.

Le monde inorganique est l'objet de plusieurs sciences : la physique, la chimie, la géologie, la cristallographie, la minéralogie y consacrent leurs patientes recherches, et s'efforcent de découvrir les lois qui le régissent, l'ordre admirable qui y règne.

Toutes ces sciences ont le même objet matériel, la nature inanimée ; mais l'aspect sous lequel elles la considèrent, varie. Chacune d'elles a sa physionomie, son individualité ; l'objet formel qu'elle embrasse lui donne une orientation particulière, inspire ses procédés d'investigation et sa méthode, trace d'avance le cadre plus ou moins restreint des vérités qui constitueront son domaine.

En présence de ces multiples sciences qui se partagent l'étude du monde inorganique, on se demande si l'intelligence humaine ne s'est pas emparé déjà de toutes les voies qui doivent la conduire à la découverte des secrets de la nature. Ou bien, reste-t-il encore un champ inexploré pour cette partie de la philosophie appelée la cosmologie?

Celle-ci a-t-elle des relations avec les sciences ; en est-elle tributaire et dans quelle mesure?

Telles sont les deux questions que nous nous proposons d'étudier.

Abordons d'emblée la première.

Les sciences forment un ensemble complexe de vérités et de théories. L'esprit humain placé devant un domaine aussi vaste, y trouve difficilement son orientation ; ce n'est qu'en éliminant graduellement le terrain exploité par chacune d'elles, qu'il parvient à délimiter les frontières des parties encore inexplorées.

Déterminer l'objet propre de chacune des sciences particulières, c'est donc montrer quelle est la place de la philosophie dans l'étude de la nature.

La *physique* a pour objet les propriétés communes de la matière. Elle étudie la pesanteur, le son, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, la lumière, ainsi que le mouvement local qui accompagne l'exercice de toutes ces forces. En fait, ces propriétés se trouvent réalisées dans tous les corps ou peuvent s'y exercer dans des circonstances déterminées : aucune substance corporelle n'est d'elle-même soustraite à la force mystérieuse qui l'incline à tomber; chacune d'elles a l'aptitude de produire le son ou d'en être le véhicule; toutes sont capables, quoique à des degrés très différents, d'être le siège de phénomènes électriques et magnétiques [1]. On peut dire la même chose de la lumière et de la chaleur.

A la physique appartient la mission de nous faire connaître les manifestations et les effets passagers et accidentels de ces propriétés, de déterminer les causes capables d'en provoquer l'éveil, de tracer les lois de leur activité et les liens qui les rattachent entre elles.

Le physicien saisit donc la matière inorganisée sous un aspect spécial, il n'en atteint que l'écorce. Ce morceau de plomb qui tombe suivant une ligne verticale, cette flamme qui dilate le barreau de fer, ces rondelles métalliques qui se compriment mutuellement dans un rapide mouvement de rotation et donnent naissance à l'étincelle électrique, ces corps, il n'en cherche ni la nature ni la composition; ils n'ont d'intérêt pour lui que dans la mesure où ils font ressortir ces forces communes.

La *cristallographie* s'occupe d'un état particulier des substances matérielles, l'état cristallin. Voici un morceau de fluorine qui présente la forme géométrique du cube; comme tel, il se trouve tout formé dans la nature; à côté de cette forme, nous en rencontrons des milliers d'autres et des plus diverses. Leur multiplicité et leurs

[1] *Annales de Chimie et de physique*, 3e série, t. III (Biblioth. de Genève, t. XXIII).

variétés innombrables étonnent; au premier aspect, elles semblent jeter le défi à qui voudrait chercher le secret de leur formation et les liens de parenté qui les unissent.

Le cristallographe a tenté de suivre la nature dans ce travail.

A la lumière de sa théorie cristalline il montre la genèse du cristal sensible en pénétrant jusqu'à l'embryon cristallin lui-même.

Toutes ces formes multiples il les classe dans six grandes familles appelées *systèmes*, et dans chacune de ces familles il choisit une forme fondamentale qui lui permet d'en déduire toutes les autres, à l'aide de troncatures, biseaux ou pointements réglés par les lois de symétrie et de rationalité des paramètres.

A cet état parfait de la matière se rattachent de nombreuses propriétés physiques, et leur caractère spécifique sert souvent de critérium de spécification dans l'étude des échantillons extérieurement mal définis. Le cristallographe détermine les influences puissantes de la forme sur ces proprétés; il en formule les lois, en demandant à la physique le tribut de ses instruments, de ses méthodes et de ses théories.

Enfin, il recherche quelle relation il y a lieu d'établir entre ces formes diverses et les substances qui les revêtent; il justifie par l'ensemble des faits cette loi d'une souveraine importance énoncée par l'abbé Haüy, il y a plus d'un demi siècle : « à toute espèce chimique correspond une forme cristalline spécifique ».

Pas plus que la physique, la cristallographie ne scrute le fond intime des substances corporelles; elle limite son étude à un de leurs états particuliers, elle en décrit la forme la plus gracieuse, la forme cristalline.

Dans la sphère de la *minéralogie* rentrent tous les corps *solides* dont l'ensemble forme la croûte du globe : le limon dont les couches plus ou moins profondes endiguent les fleuves et les rivières, les masses dures et compactes qui constituent le rocher, la houille stratifiée dans les entrailles profondes de la terre, la craie, le marbre, les métaux enfin sous toutes leurs formes simples ou composées. A chacune de ces substances le minéralogiste donne un nom. Leur signalement est complexe : elles varient par le poids spécifique, la

dureté, la fusibilité, la couleur, l'éclat, et souvent même par leur forme cristalline spécifique.

D'après leurs analogies physiques et chimiques ou même d'après leurs affinités de gisement, ces minéraux se répartissent en groupes ou en tribus.

On le voit, la minéralogie, elle aussi, demande à la chimie son concours; c'est d'elle qu'elle reçoit ces formules abbréviatives qui expriment le nombre d'éléments constitutifs des espèces minérales et leurs rapports pondéraux.

Comme telle, la minéralogie n'a point à rechercher les origines de ces nombreuses substances. Il lui importe peu de savoir, à quelle époque plus ou moins lointaine ou dans quelles circonstances physiques, se sont formées les couches cristallines qui tapissent les parois d'un filon, les terrains ferrugineux, manganifères, houillers, calcareux ou autres, bref les quatorze cents espèces minérales connues aujourd'hui. La minéralogie s'empare de ces minéraux tels que la nature les lui fournit, pour en donner le signalement et les grouper d'après leurs analogies.

Elle devient ainsi l'étude *descriptive* des minéraux dont se compose la croûte du globe.

La *chimie* pénètre beaucoup plus avant dans l'analyse des substances corporelles. Tandis que les autres sciences que nous venons de considérer se confinent dans l'étude des manifestations extérieures des corps, des phénomènes qui tombent sous les prises de l'observation, la chimie scrute leur fond intime, leur composition même. Prenez quelques gouttes de mercure liquide appelé vulgairement *vif argent;* chauffez-le dans une atmosphère d'oxygène gazeux. Sous l'influence de la chaleur se formera bientôt un corps solide, une poussière d'un rouge vif dont on pourrait bien difficilement soupçonner l'origine, si l'on n'était quelque peu initié aux mystères de la chimie. Le fait qui s'est produit là est une *combinaison chimique :* deux corps essentiellement distincts, aux propriétés les plus disparates, l'oxygène et le mercure, se sont influencés mutuellement et par l'exercice de leurs affinités natives, stimulées par la chaleur, se sont transformés en un corps nouveau appelé *oxyde de mercure*. Le microscope et les

instruments d'optique les plus perfectionnés ne sauraient plus y déceler la présence ni de l'un ni de l'autre des générateurs de cette substance ; elle a des propriétés qui lui sont propres et ne conviennent à aucun de ses composants; c'est un corps nouveau issu de leur mutuelle action et de leur intime union, mais qui pourra, si on le veut, restituer ses générateurs à l'état de liberté. En effet, soumettez ce corps nouveau à une température élevée, il se décomposera et au lieu d'une poussière rouge, vous trouverez bientôt dans le bocal, un corps gazeux incolore, l'oxygène, un liquide d'un gris d'argent, le mercure ; ce fait inverse du premier est une *décomposition chimique;* une substance s'est transformée en plusieurs autres.

Combinaison et décomposition : ces deux mots résument la chimie entière.

La chimie se donne pour objet les transformations profondes et durables des substances corporelles ainsi que leur composition.

Pour nous en donner l'intelligence, elle dépeint les caractères des *facteurs* qui interviennent dans ces modifications intimes : elle décrit leurs propriétés physiques, leur affinité chimique, leur atomicité, les conditions de leur activité. Puis, elle saisit l'action sur le vif et nous fait assister aux phénomènes qui *accompagnent* leur union, tels que les phénomènes thermiques, électriques et lumineux. L'action a eu lieu, un *corps nouveau* s'est formé au terme de la transformation intime. Ce corps apparaît avec des propriétés et des aptitudes nouvelles ; la chimie nous en donne une description détaillée qui est à la fois l'expression des analogies et des différences profondes existant entre le composé et ses composants considérés isolément.

Ainsi en est-il de la combinaison, ainsi en sera-t-il de la décomposition.

Mais cette description n'est que l'exposé des manifestations extérieures d'un phénomène plus intime.

Ce phénomène, le chimiste l'aborde ; à l'aide de l'analyse, il dissèque ce composé, il recherche les composants et les rapports de poids suivant lesquels ils se sont associés.

Il essaie même de pénétrer plus avant encore : guidé par une hypothèse vraisemblable due aux physiciens Avogadro et Ampère; s'inspirant d'aucunes fois des méthodes analogiques découvertes récem-

ment par Raoult et Van t' Hoff; usant d'autres fois de l'isomorphisme ou de la méthode chimique proprement dite, il s'efforce de déterminer le poids de la plus petite quantité de matière qui soit capable d'exister en liberté et de représenter le corps sensible, en un mot la molécule.

De toutes les sciences naturelles, la chimie pousse le plus loin l'analyse de la nature inanimée.

La *géologie* se place à des points de vue plus généraux. Loin de se borner à la considération des *espèces simples* qui constituent l'écorce terrestre et que le minéralogiste a déjà classées, le géologue embrasse les agglomérations plus ou moins considérables de particules minérales rassemblées par les lois naturelles. Ces agglomérations ou roches qui concourent à la formation des différents terrains résultent de phénomènes mécaniques, physiques et même physiologiques. Le géologue recherche leur origine, leur mode de formation. L'œil fixé sur les phénomènes actuels qui ne cessent de modifier l'écorce terrestre, il essaie de faire l'histoire de son passé; il nous montre la terre à son état initial; il la scrute dans les modifications lentes et progressives que la suite des âges lui ont fait subir; il découvre la raison de sa configuration actuelle.

*
* *

Le faisceau de ces diverses sciences n'embrasse-t-il pas tous les aspects sous lesquels le monde inorganisé peut tomber sous les prises de l'observation ou de l'expérimentation : les propriétés communes de la matière, son état parfait ou la forme cristalline, le signalement de toutes les espèces minérales et leur classification, les transformations profondes de toutes les substances solides, liquides ou gazeuses, enfin l'histoire générale du globe, ne semble-t-il pas que rien n'ait été négligé?

Malgré tout, l'esprit humain ne se déclare pas encore satisfait. Pour chacune de ces sciences il reste un *au delà*, que les procédés et les méthodes d'investigation scientifique n'ont pu atteindre et que l'intelligence est impatiente de connaître.

C'est sur cet *au delà* que la philosophie de la nature cherche à répandre la lumière.

*
* *

La *géologie*, en retraçant l'histoire du globe, a reporté la pensée jusqu'aux âges les plus lointains; mais si loin que nous reculions dans la suite des siècles, cette histoire part d'un fait, celui de l'existence de la matière.

Mais cette matière même, peu importe d'ailleurs son état initial, d'où vient-elle? Est-elle nécessaire, éternelle, et renferme-t-elle le principe suffisant de son existence, comme l'affirment les panthéistes? Ou n'est-elle pas plutôt, comme semble l'exiger son caractère de mutabilité et de contingence, l'œuvre d'une création divine essentiellement distincte de son auteur?

Cette question est celle de l'*origine* toute primordiale, de la *cause efficiente première* de la matière.

*
* *

La *chimie* nous montre comment l'univers matériel résulte des combinaisons diverses d'un nombre restreint d'espèces élémentaires. Ces substances primordiales *simples*, c'est-à-dire, dans l'état actuel de la science, *chimiquement indécomposables*, qui offrent tant de différences entre elles, au point de vue de leurs propriétés, n'ont-elles point chacune une constitution propre? Ou bien, la base matérielle que voile cette multitude de phénomènes n'est-elle qu'un substrat homogène, identique dans toutes ces espèces chimiques?

L'atomisme philosophique ou le mécanisme soutient cette dernière hypothèse : l'homogénéité de la matière douée de mouvement local constitue son dogme fondamental. Pour le dynamisme au contraire, les masses matérielles résultent d'une agglomération de forces simples inétendues.

Entre ces deux extrêmes se place la théorie de l'Ecole, qui admet dans ces substances, l'existence de deux principes constitutifs: l'un, commun à toute masse corporelle est le substrat permanent des transformations profondes de la matière; l'autre, spécial à chacune d'elles, fournit la raison dernière de leurs caractères spécifiques.

Ce problème, on le voit, a pour objet les causes constitutives ultimes des substances chimiquement simples.

Ce n'est pas tout. Le chimiste suit la matière dans les phases multiples de son évolution, et à chaque étape, pour chaque composé nouveau, il nous donne une description détaillée du changement subi par la matière. Le dernier terme de son analyse est une formule abréviative qui nous indique les générateurs immédiats et leurs poids respectifs, voire même le poids relatif du nouvel individu chimique ou de la molécule.

Néanmoins aussi loin qu'il ait pénétré dans l'étude du composé, ici encore il reste un au delà, l'esprit s'interroge naturellement sur la raison dernière des propriétés caractéristiques du corps nouveau. Ces modifications si profondes ont-elles simplement effleuré l'écorce des masses matérielles génératrices du composé ? N'ont-elles pas eu leur retentissement dans la substance même ? En d'autres termes, les corps simples qui l'ont formée conservent-ils leur individualité respective, ou se sont-ils transformés en une individualité unique, nouvelle, qui en serait le substitut naturel ?

Cette question, vise les causes constitutives du *composé*.

Ainsi un seul et même problème de philosophie se pose au sujet des corps simples et des corps composés de la chimie : c'est le problème des *causes constitutives dernières* du monde inorganique.

Comme homme de science, le chimiste n'a point pour mission de résoudre ni de soulever ce problème, car il dépasse la portée de ses principes et de ses procédés d'investigation. Mais s'il abordait le domaine de la cosmologie, ce problème se dresserait nécessairement devant lui, et peut-être trouverait-il dans sa solution des aperçus nouveaux dignes d'intérêt ; peut-être découvrirait-il le secret de l'apparition et de la réapparition constante et invariable des phénomènes qui caractérisent les métamorphoses de la matière.

*
* *

La *physique*, la *minéralogie*, la *cristallographie*, dans leur sphère propre, se proposent chacune comme idéal, la découverte d'une partie spéciale de l'ordre qui régit les activités et les manifestations sensibles de la nature matérielle. Cet ordre résulte de l'ensemble harmonieux des lois naturelles.

L'intelligence, malgré la joie qu'elle éprouve en les découvrant, n'en sent pas moins le désir de connaître leur caractère intime, la raison de leur constance à travers les changements incessants qui se produisent dans les conditions d'activité des êtres. Puis, embrassant dans une vue d'ensemble, l'univers matériel, elle va à la cause intime de cet ordre dans les êtres, et se demande si les harmonies de la nature ne révèlent point l'existence d'une cause ordonnatrice suprême dont le monde corporel reproduirait adéquatement le plan.

Or, l'ordre ne se conçoit pas sans fin, car la fin en est à la fois le but et le principe directif : le but inspire le choix des moyens, leur coordination, et au point de vue dynamique, leur subordination.

Nous voici donc en présence d'un dernier problème, celui de la fin dernière de cet univers matériel, la *cause finale?*

*
* *

En résumé, au delà des frontières des sciences spéciales, la cosmologie a donc trois questions d'ordre supérieur à résoudre.

Quelle est la cause efficiente première du monde inanimé? Quelles en sont les causes constitutives ultimes? Quelle en est la cause finale?

Les autres questions auxquelles elle touche ont une importance secondaire et ne font que compléter les précédentes.

Ainsi se comprend la portée de notre définition initiale : la cosmologie est l'étude philosophique du monde inorganique.

Peut-être le lecteur trouvera-t-il bien restreint le champ d'investigation réservé à la cosmologie; nous espérons répondre dans un prochain article à cette préoccupation.

(A suivre). D. Nys.

Mélanges et Documents.

LE PARLEMENT DES RELIGIONS

a l'Exposition Universelle de Chicago en 1893.

L'analyse du concept de la religion d'après saint Thomas [1] aboutit à la définition suivante : « La religion est la reconnaissance universelle et publique de la sujétion de l'homme : en même temps elle apparaît comme l'hommage libre, mais que l'intelligence saisit comme obligatoire, rendu par l'homme à Dieu son créateur et son maître, source de toute bonté et de toute perfection ».

Le docteur Angélique déduit cette définition de la nature de Dieu et de l'homme [2]. Mais on peut arriver à ce résultat par une autre voie et l'étude comparée des multiples religions qui, à diverses époques, se sont partagé les différents peuples de l'humanité, mène à semblable déduction.

Depuis quelques années, cette étude comparative a pris, sous le nom de Science des religions, une extension considérable [3], et, naguère, elle a donné lieu à Chicago, pendant l'Exposition Universelle, à une manifestation, unique jusqu'à présent dans l'histoire. Les représentants de tous les cultes, les défenseurs de toutes les idées religieuses se sont pacifiquement réunis en une grande assemblée, que ses promoteurs ont appelée du nom bien américain de *World's Parliament of Religions*. On a vu là siéger côte à côte des prélats catholiques, des évêques grecs, des protestants de toutes sectes, des rabbins juifs, des bouddhistes du Japon et de l'Inde, des brahmes, des mahométans.

La réponse faite par son Éminence le cardinal Gibbons à l'invitation du Comité, chargé de préparer le Congrès des religions, caractérise nettement l'esprit dans lequel cette œuvre fut conçue : « A en juger par la teneur de l'adresse préliminaire du Comité général du Congrès des religions,

[1] G. Vanden Gheyn, *La Religion, son origine et sa définition*, p. 128.

[2] *Summ. contra Gent.*, 2, 2e, q. LXXXI, art. 3, 4.

[3] Cfr. J. Vanden Gheyn, *La Science des religions*, (LA CONTROVERSE ET LE CONTEMPORAIN), 1886.

j'estime le mouvement que vous vous êtes engagé à promouvoir digne d'encouragement et de louanges. Assurément, un congrès d'hommes éminents réunis pour déclarer, comme le porte votre adresse, « ce qu'ils ont à offrir ou à suggérer pour l'amélioration du monde et pour montrer quelle lumière la religion projette sur le problème du travail, la question de l'éducation et les conditions sociales de notre époque », ne peut que produire un heureux résultat ».

Aussi, les évêques d'Amérique, dans une réunion tenue à New-York, en novembre 1892, approuvèrent-ils la participation de l'Église catholique à l'œuvre du Parlement. Ils déléguèrent Mgr Keane, recteur de l'Université catholique de Washington, pour représenter officiellement les doctrines de l'Église romaine. L'archevêque de Saint-Paul (Minnesota), Mgr Ireland, accepta de faire partie du conseil du Congrès et notifia son adhésion en ces termes : « Je promets mon active coopération à l'œuvre. La conception d'une pareille assemblée religieuse me paraît presque une inspiration ». A citer encore la teneur de l'adhésion de Mgr Keane : « J'ai la profonde conviction que le projet est admirable, et qu'il mérite de recevoir l'encouragement de tous ceux qui aiment réellement la vérité et la charité et qui désirent promouvoir leur règne dans l'humanité. C'est seulement par une comparaison pacifique et fraternelle des convictions, qu'un homme raisonnable peut arriver à accepter les importantes vérités qui sont le fondement de la religion, et que l'on peut mettre fin aux divisions religieuses et à l'antagonisme qui offensent notre Père des Cieux. Une pareille réunion d'hommes intelligents et consciencieux, présentant leurs idées religieuses sans dénigrement, sans acrimonie, sans controverse, avec l'amour de la vérité et de l'humanité, sera un événement bien honorable dans l'histoire de la Religion et ne pourra manquer de produire un grand bien ».

Certains protestants firent preuve d'une moindre largeur de vues. Ainsi, l'archevêque de Cantorbéry déclara ne pouvoir accepter de faire siéger le christianisme, qui est la seule vraie religion, à côté de fausses religions, et le Rév. J. Eitel signifia au Président du Congrès que son entreprise était « une trahison contre le Christ ».

En général, toutefois, on fut de l'avis des évêques américains catholiques. Il ne s'agissait pas d'une œuvre de prosélytisme; c'eût été une chimère. Les promoteurs du Congrès voulaient, à côté de la grande foire du monde industriel, exhiber non pas la foire aux idées (encore un mot malheureux qui a été jeté dans la circulation à propos du Congrès), mais donner le spectacle de la grande idée universelle qui n'a jamais cessé de préoccuper l'humanité : la grande idée religieuse. L'entreprise était hérissée de difficultés, se heurtait à des préjugés de toutes sortes, donnait prise à bien des malentendus. Mais les patrons du Congrès,

MM. Charles Carroll Bonney et John Henry Barrows ont surmonté tous les obstacles; il s'est rencontré dans tous les cultes, et surtout dans l'Église catholique américaine, des esprits assez larges et assez éclairés pour s'affranchir des mesquines idées préconçues, et le résultat de tant d'efforts a dissipé toutes les équivoques.

*
* *

L'impression qui se dégage de ce fait, unique dans les annales religieuses de l'humanité, est éminemment salutaire. Et d'abord que le fait lui-même ait réussi à se produire, c'est chose assez remarquable pour qu'elle ne passe point inaperçue et pour qu'on en garde le souvenir. A diverses époques, à trois reprises différentes, les tentatives similaires du roi Açoka, de l'empereur Akbar et de Jean Commène avaient avorté. Enfin, notre siècle a vu la pacifique réunion de deux cents représentants autorisés de toutes les religions, exposant, pendant dix-sept jours (11-27 septembre 1893), les principes et les détails de leurs croyances, sans une parole amère, sans une pensée de mépris pour les dogmes d'autrui, s'attachant à mettre en relief les points de contact, les sentiments de concorde plutôt que les divergences et les causes de division.

Dans son discours, le jour de l'ouverture du congrès, le cardinal Gibbons indiquait cette tendance et assurait le Parlement que, de la part des catholiques, il pouvait compter sur le plus large esprit de charité. « Malgré la diversité de nos croyances, il y a, disait-il, grâces à Dieu, une plate-forme qui nous unit tous. C'est la plate-forme de la charité, de l'humanité, de la bienveillance. » Et, comme preuve, l'éminent prélat a commenté la parabole du bon Samaritain, le modèle de la charité chrétienne.

La plupart des orateurs qui se sont succédés à la tribune, pendant la séance d'ouverture, ont développé la même pensée. « Tous les hommes n'ont qu'un seul et même Créateur, un seul et même Père », s'est écrié Mgr Dionysios Latas, archevêque de Zante, qui représentait l'Église orthodoxe grecque. M. P. C. Mozoomdar, adepte fervent de Brahmosomaïsme, s'est félicité de voir sa religion, qu'il dit être l'harmonie de toutes les religions, contribuer à la fraternité des nations. « Tout homme peut recevoir d'un autre des leçons de charité et de bonne volonté », a dit Pung Kwang Yu, le délégué de la Chine.

Dans les séances qui se sont tenues pendant dix-sept jours, les différentes religions ont, par la voix de représentants officiels, exposé leurs dogmes et leurs principes. Il n'est pas possible de résumer ici ces travaux, dont la publication *in extenso* forme deux volumes compacts de

800 pages chacun [1]). Signalons les principaux et avec l'auteur du compte rendu, le Rev. John Henry Barrows, ramenons-les à quelques chefs essentiels.

*
* *

Sur l'idée de Dieu, la conception hindoue a été exposée par M. N. D'vivedi. Le Rév. Maurice Philipps s'est efforcé de rattacher l'idée indienne de Dieu à la révélation primitive, et le professeur J. Estlin Carpenter a indiqué les traces de monothéisme que semblent contenir les Védas.

A en croire M. Valentine, le bouddhisme n'est pas athée. M. Dharmapala, bouddhiste de Ceylan, a montré que Bouddha admet la doctrine de l'évolution et qu'il a adopté la divinité du panthéisme brahmanique. Le théisme du Brahmo-Somaj a été esquissé par MM. P. C. Mozoomdar et Nagarkar.

Deux Parsis J. J. Modi et E. S. Bharuchâ ont revendiqué le caractère monothéiste de la religion de Zoroastre. Le dualisme n'y est qu'apparent.

De la Chine et de ses grandes doctrines du Confucianisme et du Taoïsme, l'une théiste et l'autre devenue fétichiste, ont parlé Pung Kwang Yu et S. Terry.

Le mahométisme a été clairement décrit par MM. Wasburne et J. Estlin Carpenter. Le premier a fait voir comment le mahométan conçoit Dieu infiniment élevé au dessus de l'homme, absolu dans son pouvoir, incompréhensible dans ses perfections. Le second a commenté ce passage de Mahomet : « Chaque nation a son créateur des cieux, vers lequel elle se tourne pour prier. »

En MM. Isaac Wise, H. Pereira Mendes, G. Gottheil, Lyon et Hirsch, la théologie du judaïsme a rencontré des interprètes autorisés.

Dans l'exposé de la théodicée catholique, le R. P. Augustin Hewitt, supérieur des Paulistes de New-York, a remporté un légitime succès. Il a prouvé l'existence de Dieu par les arguments ontologiques et cosmologiques, et montré comment la dogmatique de S. Thomas d'Aquin se rapproche sur ce point des doctrines de Platon et d'Aristote. Mgr Keane, recteur de l'Université de Washington, a fait l'histoire de

[1]) *The World's Parliament of Religions.* An illustrated and popular Story of the World's first Parliament of Religions, held in Chicago, in connection with the Columbian Exposition of 1893, edited by the Rev. John Henry Barrows D. D., Chairman of the general Committée of religious Congresses of the World's Congress auxiliary. London, 1893, « Review of Reviews » Office, 8°, 2 vol., pp. 1600, avec gravures et portraits.

l'idée de l'incarnation et Mgr Dudley a démontré la divinité de Jésus-Christ.

Sur l'importance et la nécessité de la religion, il y a eu de nombreux travaux présentés au Congrès de Chicago. Toutes les religions ont été unanimes à affirmer et à prouver l'importance du sentiment religieux pour le bonheur de l'humanité. Les points de vue de ce bonheur diffèrent assurément, et il serait fastidieux de citer ici les diverses utilités assignées à la religion par les différentes croyances.

En somme, cette importance tend toujours à élever l'homme, à le rendre meilleur, à contribuer à sa perfection morale, intellectuelle, sociale et psychique. En lisant ces déclarations variées sur l'importance de la religion, on ne se défend pas d'une impression peu favorable pour nos libres-penseurs contemporains, qui souvent n'ont pas assez de mépris pour ce qu'ils appellent le fanatisme et la superstition. Combien leurs déclamations paraissent creuses, auprès des sérieuses et sincères manifestations de la pensée religieuse de l'humanité tout entière, déposant en faveur de l'incontestable utilité de la religion pour la sauvegarde de la société et l'honneur de l'individu ! On ne sera pas moins frappé de constater que l'idée d'une vie future et d'un bonheur éternel domine dans le plus grand nombre des religions, comme dans le dogme catholique, tous les intérêts que la religion est appelée à défendre.

En particulier, l'influence bienfaisante de la religion sur la famille a été magistralement démontrée par son Éminence le cardinal Gibbons. L'Église catholique, par sa doctrine sur la sainteté du mariage, sur la dignité de l'enfant et de la femme, s'affirme sur ce point avec un caractère d'incontestable supériorité en regard d'autres religions.

Un bouddhiste siamois et Mlle Jeanne Sorabij, une Parsie convertie au christianisme, ont fait voir que Bouddha et Zoroastre ont donné, pour la conservation de la famille, des préceptes religieux d'une haute portée. C'est à ce même point de vue que M. Kishimoto attribue l'acceptation du Confucianisme par les hautes classes de la société japonaise. Si on le rejette comme système religieux, on l'admet comme code de morale familiale et sociale.

Il y a quelques semaines, M. G. Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, qui a assisté au congrès de Chicago, lisait à l'Académie des sciences morales et politiques, un mémoire sur les divers systèmes de morale, tels qu'ils ont été exquissés par les représentants officiels des diverses religions venus au Congrès. Il disait dans ce mémoire : « il ne faudrait pas conclure, avec les adeptes de la morale indépendante, que la morale n'a que faire de la religion. Au contraire, ce sont les conceptions religieuses qui déterminent le contenu

de la morale, qui lui fournissent ses stimulants et ses sanctions » [1]). Les travaux du Parlement de Chicago confirment de tous points cette assertion. On y a montré que dans tous les cultes, la morale est intimement associée à la religion.

C'est surtout au point de vue social que la nécessité de la religion a été solennellement affirmée à Chicago. Un protestant M. F. G. Peabody, professeur à l'Université de Harvard, a mis en relief la doctrine du Christ sur la richesse et la pauvreté et fait appel au retour de toutes les âmes à ces divins principes, qui seuls peuvent ramener la paix entre les diverses classes de la société. Un éloquent discours de M. Richard Ely, professeur à l'Université de Wisconsin, a fait valoir des conclusions identiques. Pour lui, le christianisme est une force sociale, au degré le plus intense. C'est aussi la religion, d'après M. Cleary, de Minneapolis, qui seule résoudra la question vitale de la liberté du travail, du juste salaire. L'encyclique de Léon XIII a déjà affirmé la puissance de la religion dans cet ordre d'idées. Mlle Anna G. Spencer a rappelé les bienfaits de la religion dans le domaine de la pénalité. La religion corrige la justice humaine, qui trop souvent se contente de punir sans réformer.

Les livres sacrés, qui renferment le texte officiel des croyances religieuses des peuples, ne pouvaient manquer d'attirer l'attention du Congrès. M. Terry passa en revue le rôle qu'ils remplirent par tout l'univers pour la diffusion et le maintien des idées religieuses. M. Briggs montra comment ces livres furent toujours et partout tenus pour inspirés par Dieu, mais il ajouta que seule la Bible peut à juste titre réclamer ce privilège. Ce fut à Mgr Seton qu'échut la tâche de mettre cette vérité en pleine lumière, en expliquant la nature de l'inspiration et l'authenticité de la Vulgate. Parmi les autres études consacrées aux codes religieux, nous signalerons celle du Japonais Ashitsu sur les livres bouddhiques et celle de E. S. D. Bharucha de Bombay sur les écritures avestiques.

La science des religions proprement dite a donné lieu à un grand nombre de communications. Parmi les plus importantes, il faut signaler celle de Mgr de Harlez, professeur à l'Université de Louvain. Dans sa

[1]) Voir le résumé du *Bulletin critique*, 15 mars 1894, p. 116. M. Bonet-Maury a donné un aperçu des travaux du congrès de Chicago dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. XXVIII, pp. 187-197, 325-346, et dans deux lettres écrites de Chicago au *Journal des Débats*. Ces lettres sont reproduites dans l'ouvrage de M. G. de Molinari, *Science et religion*, pp. 238-256.

conclusion, le savant prélat demande aux chrétiens d'étudier avec impartialité et même avec sympathie toutes les religions. Tout n'y est pas mauvais; tout rayon de l'éternelle lumière, pour affaibli et obscurci qu'il soit, peut conduire au Soleil de justice; toute idée morale et sincèrement religieuse peut contribuer à faire connaître le Créateur et le Père de l'humanité. D'autre part, la doctrine catholique a droit à la même justice et à la même bienveillance. Il faut que ceux qui ne partagent pas nos croyances s'en fassent une idée vraie et ne les lisent pas seulement à travers leurs préjugés. Qu'on cesse par exemple de nous reprocher l'adoration des saints, la Mariolatrie, la confusion de l'infaillibilité, restreinte à ses limites dogmatiques, avec un privilège d'absolue inerance. Sur le même sujet, il y a eu au Congrès de Chicago des travaux de M. C. P. Tiele, professeur à l'Université de Leyde, de M. Réville et de bien d'autres dont l'énumération nous entraînerait trop loin.

*
* *

Dans cette assemblée de pacifiques et fraternelles intentions, il ne pouvait manquer de surgir des efforts pour la réunion des Églises divisées. Il y avait en effet représentés à Chicago, les deux grands rameaux chrétiens détachés du tronc primitif, l'Église grecque et les Églises protestantes. On a entendu de très nobles paroles prononcées dans le sens de cette union si désirable, et des appels chaleureux à la réaliser de la part de MM. C. E. Hulbert, A. M. Powell, Thomas J. Semmes, Philippe Schaff, Fremantle et Georges Candlin. Nous regrettons de ne pas pouvoir citer quelques passages des discours de ces orateurs. Toutefois, il ne faut pas se bercer d'illusions, un premier pas seulement a été fait. Le désir de l'union s'est accentué, on l'a appelée sincèrement, à grands cris, elle est dans les aspirations de beaucoup d'âmes de bonne volonté, mais se résoudront-elles à se rallier à la doctrine de l'Église catholique? Malgré sa maternelle charité pour les personnes, celle-ci ne peut rien abandonner de sa foi. Les concessions doivent être faites par ceux qui ont un jour rompu avec la vérité du Christ.

Une impression analogue résulte des discours qui ont essayé de promouvoir l'unité religieuse de l'humanité. Au nom du Confucianisme, Pung Kvang Yu a déclaré que le grand sage de la Chine a basé le devoir religieux sur la charité; R. Shibata, interprète du Shintoïsme a appelé de ses vœux la consommation de la justice parfaite au sein de toutes les nations. Le christianisme évangélique, à entendre le comte Bernstorff, espère que les hommes s'uniront, indépendamment de toute religion historique, dans l'union avec Dieu; pour l'Hindou Swami Vivekananda et le

Brahma-somaïste Nagarkar, cette union est chose réalisée, parce que la doctrine indienne admet que toutes les religions sont l'expression de la vérité. Des déclarations assez semblables ont été faites au nom de l'anglicanisme et d'autres religions. Encore une fois, s'il ne faut pas déprécier systématiquement les aspirations vers l'unité religieuse, malgré les erreurs manifestes qui les entachent, il reste beaucoup à faire pour arriver au but désiré. La plupart de ces déclarations ne vont pas au-delà de la tolérance réciproque des doctrines.

On a pourtant essayé au Parlement de Chicago de fixer les éléments d'une religion parfaite. Le R. P. Walter Elliott, de la Congrégation catholique des Paulistes à New-York, a basé la loi essentielle de la religion dans la réalisation de tous les moyens extérieurs et intérieurs pour ramener l'esprit et le cœur de l'homme à l'influence immédiate de l'esprit divin dans une union d'amour. Tels furent l'œuvre et l'enseignement du Christ. Pour M. Slater, l'élément fondamental de toutes les religions est la conscience que l'âme humaine a de sa ressemblance avec la divinité, voir même de son unité avec elle. Le cardinal Gibbons a développé la thèse suivante : « C'est par l'ensemble de ses bienfaits pour l'humanité que la religion du Christ a révélé sa supériorité sur toutes les autres ». Et Mgr Keane a montré, aux applaudissements de l'assemblée, que l'idée la plus parfaite de Dieu, est le monothéisme. Or celui-ci a besoin moralement, pour ne pas se déformer, du secours divin de la révélation. Celle-ci a été achevée en Jésus-Christ et l'Église qu'Il a fondée en garde le sacré dépôt.

Ce ne sont pas seulement les théologiens catholiques qui ont témoigné en faveur de la perfection du christianisme. Un sinthoïste japonais, M. Kishimoto a déclaré que les éléments suivants du christianisme doivent prédominer : la croyance en Dieu, père et créateur, l'amour de Dieu et de l'homme, dont Jésus-Christ a donné l'exemple, et la tendance de l'homme à la perfection morale de sa nature. Un protestant, M. Goodpeed, a fait voir comment Jésus-Christ a marqué, dans l'humanité, le point de départ d'une haute évolution.

*
* *

Après cette revue sommaire de quelques-uns des travaux du congrès, on demandera sans doute quel a été le résultat final de ces dix-sept jours consacrés à entendre successivement l'apologie de toutes les religions? A notre époque utilitaire, cette question se pose volontiers, et l'on n'a pas grande estime pour des entreprises purement platoniques. Nous nous doutons un peu que, aux yeux de certains hommes soi-disant pratiques, le Parlement des religions ne passe pour avoir été une démonstration

assez inutile. Assurément, ce congrès n'aura pas produit de nombreuses conversions. On n'a pas appris qu'à la suite de ces débats, M. Darmepala se soit fait catholique ou que le R. P. Hewilt soit devenu bouddhiste. Aussi bien, dans ce Parlement, comme dans d'autres, le siège était fait d'avance.

Mais n'est-ce rien que la vérité ait pu être proclamée sans entraves? La vérité n'a besoin que de la liberté. Trop rarement, elle parvient aux oreilles et moins souvent encore au cœur des hommes; mais quand elle a réussi à élever la voix, il est rare qu'elle ne remporte pas quelque triomphe. Comme l'a fait remarquer M. Bonet-Maury, les applaudissements de l'assemblée sont allés d'instinct « aux idées morales les plus élevées, aux vues équitables et libérales, aux sentiments d'humaine fraternité » [1]. Et n'est-ce donc rien que ce solennel hommage rendu à Jésus-Christ, rédempteur, maître, centre de l'humanité, par un grand nombre d'adeptes de toutes les religions? Sans doute, il ne faut pas prendre des désirs pour des réalités; trop compter sur ce Parlement des religions pour la pacification des intelligences, serait se préparer une amère déception. Mais, la question de l'unité religieuse a été solennellement posée devant le monde; certains obstacles semblent irrévocablement écartés. L'esprit du christianisme a certainement affirmé à Chicago sa supériorité, et devant toute âme non prévenue ou non aveuglée, la doctrine catholique s'est révelée avec un caractère de réelle certitude.

Le Congrès a péché peut-être par l'excès de sa qualité maitresse. L'esprit de profonde charité qui l'a animé, semble lui avoir inspiré trop d'indulgence pour des doctrines même contradictoires. Ce n'est pas le syncrétisme des éléments honnêtes de toutes les religions qui fondera le culte de l'avenir, comme paraissent le croire les promoteurs de l'œuvre du Congrès; ce sera le retour sincère, complet, à Celui que le Parlement a acclamé et qui seul a pu dire : « Je suis la voie, la vérité et la vie! »

J. v. d. G.

[1] De Molinari, *Science et religion*, p. 247.

L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE.

Voilà bientôt trois mois que la *Revue bleue* publie chaque semaine dans ses colonnes une ou plusieurs lettres ouvertes, où des spécialistes, des professeurs, des savants, des amateurs eux-mêmes viennent tour à tour exposer leur façon de penser sur l'enseignement de la Philosophie en France. [1]).

C'est un écrivain plein de talent et de verve, M. F. Vandérem, qui a provoqué ce feu roulant de critiques et de réponses, en s'attaquant à l'enseignement de la Philosophie tel qu'il est pratiqué dans les Lycées.

On sait que l'étude sommaire des branches philosophiques et de l'histoire de la philosophie, est regardée chez nos voisins comme le couronnement de l'instruction humanitaire.

Les grands problèmes de la vie évoqués devant le jeune homme à la veille de se choisir une carrière, laissent dans son esprit une trace indélébile ; plus tard, quand il sera devenu avocat, notaire, médecin, leur souvenir se réveillera, et déterminera sur ses habitudes de penser les plus heureuses influences. Le seul moyen de tremper les intelligences est de leur inspirer le goût de la réflexion personnelle. Telle est la pensée qui a guidé le législateur en France. Tel est l'idéal qu'il vise.

Mais cet idéal, dit M. Vandérem, n'est qu'une illusion, une incohérence. La classe de philosophie ressemble à une course furieuse à travers un pays inconnu et aride : on n'a pas le temps de s'orienter ; tout le monde perd haleine. Car les programmes sont inexorables ; jour par jour l'itinéraire est tracé ; sans perdre une leçon il faut le suivre. C'est « le tour de la pensée humaine en quarante-trois ou quarante-quatre jours ».

Puis, sans même prendre le temps de respirer, on arrive à l'histoire de la philosophie « c'est à dire qu'après avoir débité les systèmes en détail au cours des problèmes discutés, on les débite en gros, d'un trait, d'une seule haleine ».

[1]) Revue bleue — Articles de M. Vandérem (nos du 27 Janvier, 3 et 10 Février) — Lettres de MM. Ribot et Boutroux (17 Février), de M. Janet (24 Février), Alfred Fouillée (3 Mars), Monod et Gaston Lacaze (10 Mars), Marion (17 Mars), Clamadieu (24 Mars), G. Lyon (31 Mars).

Il ne faut pas se dissimuler les résultats de ce système : « au train dont va la classe de philosophie, on peut dire que, sur une moyenne de cinquante élèves, il y en a environ cinq qui comprennent, cinq autres qui « suivent » — et que les quarante demeurant passent leur année dans une indifférence ahurie, dans un dégoût découragé pour les matières enseignées — indifférence et dégoût qui ne sont tempérés que par la crainte de l'examen à subir, la terreur du bacchot final. » [1]) Ce dégoût étouffe toute réaction personnelle. Non seulement l'année est perdue, mais elle laisse derrière elle une répugnance invincible pour toute matière philosophique.

*
* *

Les réformes proposées par M. Vandérem pour rémédier à cet état de choses n'ont pour nous qu'un intérêt secondaire, car nous croyons avec M. Monod, de la Revue historique, qu'il faut confier aux Facultés, c'est-à-dire au haut enseignement universitaire, le soin d'initier la jeunesse à la philosophie. A un point de vue plus général — et qui n'intéresse pas seulement l'université de France — nous regardons comme pleines d'intérêt les réflexions que suggèrent à des hommes tels que MM. Boutroux, Paul Janet, A. Fouillée, Monod, H. Marion, les lacunes du système pratiqué dans les lycées.

*
* *

On ne se rend pas assez compte peut-être que ces imperfections dérivent de causes générales, stérilisant l'effort philosophique des intelligences les mieux douées. Le désarroi des théories, l'émiettement de la pensée est un des traits saillants de la science philosophique, telle qu'on la trouve aujourd'hui, en France surtout, aux divers degrés de l'enseignement. Certes, il est souverainement utile que la jeunesse d'une nation puisse s'initier abondamment aux grandes investigations que l'homme entreprend sur Dieu, sur le monde et sur lui-même. Mais pour qu'il ne s'égare point dans ces recherches, le jeune homme a besoin qu'un esprit méthodique, sûr de lui-même, présente les problèmes dans leur ordre rationnel, et qu'il offre des solutions coordonnées, formant par leur ensemble un *système*. Toute jeune intelligence, placée devant une science nouvelle, est plus ou moins simpliste; elle est avide de réponses toutes faites. On l'a dit depuis longtemps : enseigner c'est affirmer. Plus tard seulement, et peu à peu, l'esprit critique s'éveille, et l'on reprend par

[1]) N° 10 Février.

soi même, dans la grande synthèse, quelques détails que l'on soumet au contrôle personnel.

Or, de moins en moins, le maître soumet à ses disciples des réponses nettes et convergentes. Car *lui-même a peine à se faire une conviction au milieu des confusions de la pensée contemporaine.* « Le fade spiritualisme expire. Les derniers suiveurs de Cousin disparaissent, s'éteignent un à un comme de vieilles étoiles déconsidérées et sans huile. Mille systèmes adverses et puissants se disputent la suprématie de la pensée,... Le trouble, l'anarchie règnent. Et c'est encore assourdi de ce haut vacarme philosophique, que le jeune professeur entre en classe; ce sont toutes ces contradictions, tout ce brouillamini qu'il va tenter loyalement de résumer à ses élèves en quarante leçons, en quatre-vingt heures. » [1])

*
* *

C'est ce qui explique encore que l'enseignement de la philosophie évolue insensiblement vers l'enseignement de l'histoire de la philosophie. La multiplicité des systèmes engendre la lassitude de la pensée personnelle; il est né, ces derniers temps, à l'endroit du dogmatisme philosophique, une indifférence semblable à l'indifférence religieuse des deux derniers siècles. De là, pour ne pas engager leur indépendance ni compromettre leur liberté de penser, un grand nombre préfère discuter l'avis des autres, passer en revue les solutions proposées, et garder à l'endroit de toute philosophie dogmatique, un silence circonspect. Ce phénomène est remarquable et universel; plus d'une fois nous-mêmes avons pu le constater dans le haut enseignement en France et en Allemagne.

Cet abus de la méthode historique peut s'accommoder fort bien aux vues du professeur; il est désastreux pour l'élève. Voici un jeune homme qui n'est point encore familiarisé avec la métaphysique, et vous le menez voir « une exposition internationale du travail philosophique depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. » Comment voulez-vous qu'il coordonne ses esprits, si vous ne lui indiquez à chaque pas, à chaque carrefour, le fil d'Ariane qui vous a permis à vous-même de vous retrouver dans ce dédale ?

Loin de nous d'amoindrir l'importance de l'histoire de la philosophie. Quel que soit le système auquel on accorde ses suffrages, il a des attaches avec le passé. Son apparition n'est ni fortuite ni isolée, et rien n'est plus instructif que de suivre les évolutions de la pensée humaine à travers les diverses périodes de l'histoire. Mais pour faire son parti de la pensée

[1]) Vandérem. — N° 10 Février.

des autres, pour discerner le vrai du faux au milieu des théories contradictoires qui se disputent la suprématie et se réclament de l'évidence, il faut être en possession d'un système qui représente la réponse, pour le moins provisoire, aux problèmes, éternellement les mêmes, posés par toutes les philosophies. L'homme qui voudrait entreprendre l'étude de la philosophie, en interrogeant les premiers philosophes de l'Inde ou de la Grèce, et qui serait décidé à suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait pris connaissance de tous les systèmes proposés jusqu'à son temps, courrait risque d'aboutir au scepticisme. L'histoire de la philosophie présuppose un système dogmatique, qu'elle complète, éclaire, corrige peut-être. Les spécialistes eux-mêmes en sentent le besoin; et nous ne connaissons pas d'historien de la philosophie qui dans ses ouvrages ou dans ses enseignements ne traduise ses conceptions personnelles.

Voilà pourquoi les cours élémentaires du Lycée ne devraient point se préoccuper de l'histoire des idées philosophiques. Celle-ci appartient naturellement aux études approfondies des grades universitaires les plus élevés. Si l'on ne poursuit d'autre but que de donner aux élèves « une orientation morale et civique » [1]), de déposer dans les intelligences le germe de la réflexion personnelle, le souci de la conviction raisonnée, il serait plus utile peut-être de se borner à poser nettement devant leurs yeux les problèmes que la philosophie embrasse, et la réponse qu'il faut leur donner.

En Belgique, c'est avec raison que l'histoire de la philosophie est réservée aux études de doctorats spéciaux. Mais nos voisins de France nous donnent une preuve de sagacité en inscrivant au programme du Lycée le *cycle complet* des branches philosophiques. Car en philosophie toutes les questions sont solidaires, et pour connaître l'une d'elles, il faut saisir ses attaches avec toutes les autres, se rendre compte de la place qu'elle occupe dans une synthèse générale. Aux lycéens de France on donne des notions de métaphysique, tandis qu'en Belgique, quelques rares initiés à peine apprennent en doctorat la science qui doit coordonner toutes les idées philosophiques. L'enseignement moyen en France n'est-il pas plus parfait à ce point de vue que les études de candidature en philosophie et lettres et en sciences, rangées chez nous parmi les disciplines du degré supérieur?

*
* *

La philosophie n'est pas seulement l'éducatrice de l'intelligence ; il convient aussi que quelques-uns puissent la cultiver pour elle-même. Il va

[1]) A. Fouillée (n° du 3 Mars).

sans dire qu'à ce stade supérieur, l'orientation des études doit être plus complexe. Un des hommes les plus éminents, *interviewés* par la *Revue Bleue*, M. Boutroux, professeur à la Sorbonne, écrit à ce sujet quelques pages marquées au coin d'une pénétration judicieuse.

« Depuis Thalès jusqu'à Hegel, la philosophie a été aussi parente de la science que des lettres, de l'art et de la religion ; et nous l'avons, je ne sais par quelle méprise, confinée dans la section des lettres. Platon ne permet qu'aux géomètres d'entrer dans son école, Bacon fait la théorie de la méthode des sciences physiques ; Descartes aborde la métaphysique pour fonder une physique mathématique ; Leibnitz cherche l'esprit du calcul infinitésimal ; Kant, dans la moitié de sa philosophie, donne une théorie de la science : et nous espérons comprendre les doctrines de ces génies universels et marcher sur leurs traces en nous tenant enfermés, sans mutuelle communication, les uns dans le monde de l'esprit, les autres dans le monde des choses extérieures.

La philosophie n'est pas plus littéraire qu'elle n'est scientifique. Elle est la confrontation des choses avec l'esprit, la réflexion de l'homme sur la signification, la valeur, la réalité de ce qu'il sait et de ce qu'il fait. Elle repose sur la science et sur les lettres comme sur deux colonnes ; elle s'écroule dès que l'une est supprimée. Par la religion, par la poésie, par l'art, par la vie intellectuelle, morale et politique, l'esprit nait, se forme et se développe. Par la science proprement dite se révèle à l'homme l'existence d'une nature distincte de lui, ayant ses lois et son développement propres, au regard de laquelle il n'est lui-même, semble-t-il, qu'un produit passager et un accident. Du choc de ces puissances jaillit la philosophie. Ainsi elle est née, ainsi elle s'est incarnée en de nouveaux systèmes, chaque fois qu'une nouvelle attitude de l'esprit, un nouvel aspect de la nature ont discrédité les précédents.

Dans une Université organisée suivant les affinités naturelles des connaissances, une faculté commune des lettres et des sciences, embrassant toutes les études d'un caractère purement théorique, s'opposerait aux facultés spéciales où la théorie est mise au service de la pratique ; et dans cette faculté commune, comprenant autant d'instituts qu'il y a de groupes naturels de connaissances théoriques, l'institut philosophique représenterait la réflexion de l'esprit humain sur tout cet ensemble de disciplines. » [1])

Nous applaudissons d'autant plus volontiers à l'idée de M. Boutroux, que c'est celle-là même que tente de réaliser l'Institut Supérieur de Philosophie.

M. De Wulf.

[1]) N° 17 Février.

Comptes-Rendus.

MAX NORDAU. — *Dégénérescence*. Traduit de l'allemand par AUG. DIETRICH. (Paris. Alcan, 1894, 2 vol.)

« J'ai entrepris, dit l'auteur, dans une lettre-préface adressée à C. Lombroso, d'examiner les tendances à la mode dans l'art et la littérature, et de prouver qu'elles ont leur source dans la dégénérescence de leurs auteurs, et que ceux qui les admirent s'enthousiasment pour les manifestations de la folie morale, de l'imbécillité et de la démence plus ou moins caractérisées. »

Ce jugement est sévère, trop sévère. Comme tous ceux qui fustigent des abus, Max Nordau semble obsédé par la vision du mal qu'il poursuit; il perd de vue l'effort vers le mieux qui inspire les tendances nouvelles.

Les jeunes écoles d'art et de littérature ont éprouvé le besoin de secouer les entraves que la convention faisait peser sur elles; elles ont senti germer dans leur sein la passion de l'originalité, personne ne peut leur en faire un grief, c'est la condition du progrès. Il est évident, néanmoins, pour tout observateur placé en dehors du mouvement, que la réaction a dépassé le but; à ce titre, une critique scientifique, ne jugeant pas d'après des émotions contingentes et capricieuses, mais d'après les éléments psycho-physiologiques qui leur ont donné naissance, appelle l'attention et suscite l'intérêt.

S'affranchir de l'arbitraire et du convenu, c'est bien, mais pas n'est besoin, pour cela, d'aller jusqu'au dédain des convenances et de la morale traditionnelles.

C'est pourtant à cet excès que s'est portée la réaction en France et le boulevard Parisien a trouvé un mot idiot pour le définir, le mot « fin de siècle. »

Ce mot sert à désigner le détachement pratique de la discipline transmise, qui théoriquement subsiste encore. Pour le débauché, il signifie le vautrement sans frein, le déchainement de la bête dans l'homme;

pour le froid égoïste, le mépris de tout égard vis à vis ses semblables, le renversement de toutes les barrières enfermant la brutale ambition de l'or et l'avidité des plaisirs; pour le contempteur du monde, l'impudente mise à nu des instincts et mobiles bas, qu'on avait jadis coutume, sinon de supprimer vertueusement, du moins de dissimuler hypocritement; pour le croyant, l'affranchissement du dogme, la négation du monde suprasensible, l'adoption du plat phénoménisme; pour le délicat, désireux d'éprouver des vibrations nerveuses esthétiques, la disparition de l'idéal dans l'art et l'impuissance de celui-ci à provoquer encore des sensations à l'aide des anciennes formes; mais pour tous, la fin d'un ordre de choses qui, pendant une longue suite de siècles, a satisfait la logique, dompté la perversité, et fait mûrir le beau dans tous les arts ». (p. 10 et 11).

Max Nordau suit dans la plupart de ses manifestations brillantes ou bruyantes la vie de la société contemporaine, et partout, dans la mode, le décor des salons, les divertissements du théâtre, les romans en vogue, la recherche folle de satisfactions inconnues, il aperçoit des symptômes de cet état maladif que le monde frivole appelle fin de siècle et qui, pour un observateur attentif, a des attaches profondes avec la dégénérescence et l'hystérie. « Le médecin, celui notamment qui s'est voué à l'étude particulière des maladies nerveuses et mentales, reconnaît au premier coup d'œil, dans la disposition d'esprit « fin de siècle », dans les tendances de la poésie et de l'art contemporains, dans la manière d'être des créateurs d'œuvres mystiques, symboliques, « décadentes », et l'attitude de leurs admirateurs, dans les penchants et instincts esthétiques du public à la mode, le syndrome de deux états pathologiques bien définis, qu'il connaît parfaitement : la dégénérescence et l'hystérie, dont les degrés inférieurs portent le nom de neurasthénie » (p. 31).

Comment sont nées ces maladies de l'époque ? Pourquoi apparaissent-elles si extraordinairement fréquentes, justement en notre temps ?

Morel, le grand scrutateur de la dégénérescence, ramène au fond celle-ci à l'intoxication. Or l'intoxication des peuples civilisés continue et augmente dans une très grande mesure. « La consommation du tabac est montée en France, de 0,8 kilo par tête qu'elle était en 1841, à 1,9 kilo en 1890. On a pour l'Angleterre les chiffres correspondants de 13 et 26 onces, pour l'Allemagne ceux de 0,8 kilo et 1,5 kilo. L'usage de l'alcool s'est, pendant le même temps, élevé en Allemagne de 5,45 quart (1844), à 6,86 quart (1867), en Angleterre de 2,01 litres à 2,64 litres, de 1,53 à 4 litres ». (p. 63)

A ces influences nocives s'en ajoute encore une que Morel n'a pas connue ou n'a pas prise en considération : le séjour dans la grande ville. « L'habitant de la grande ville, même le plus riche, celui qu'entoure le

luxe le plus recherché, est continuellement exposé à des influences défavorables qui amoindrissent sa force vitale, bien au delà de la mesure inévitable. Il aspire un air chargé de détritus organiques, il mange des aliments flétris, contaminés, falsifiés, il se trouve dans un état perpétuel de surexcitation nerveuse, et on peut le comparer sans exagération à l'habitant d'une contrée marécageuse. L'effet de la grande ville sur l'organisme humain offre la plus grande analogie avec celui des maremmes, et sa population est victime de la même fatalité de dégénérescence et de destruction que les victimes de la malaria » (p. 64).

Un autre facteur de la dégénérescence, c'est la fatigue de la génération actuelle.

Dans une communication à la société de biologie de Paris, M. Féré disait naguère : « J'ai observé récemment un certain nombre de faits qui mettent en évidence l'analogie qui existe entre la fatigue et la condition permanente des hystériques... La fatigue constitue une véritable hystérie expérimentale momentanée ; elle établit une transition entre les états que nous appelons normaux et les états divers compris sous le nom d'hystérie. On peut changer en hystérique un individu normal en le fatiguant.... Tous ces agents (provocateurs de l'hystérie) peuvent être ramenés, au point de vue de leur rôle pathogénique, à un processus physiologique unique : la fatigue, la dépression des phénomènes vitaux ».

Cette cause qui, d'après Féré, transforme des individus sains en hystériques, — la fatigue, — l'humanité civilisée tout entière y est soumise depuis un demi-siècle. Toutes ses conditions vitales ont subi, en ce laps de temps, une révolution dont il n'y a pas d'exemple dans l'histoire universelle ». (p. 67)

Nous citons ces pages avec plaisir, parce que les documents qu'elles nous mettent sous les yeux nous paraissent fort instructifs.

Il est hors de doute que l'abus du tabac, de l'alcool, les aliments falsifiés, les poisons organiques, l'action nocive des grandes villes, les excitations publiques à la débauche, le surmenage de notre vie contemporaine ont eu inévitablement pour effet d'exalter l'excitabilité nerveuse de la génération actuelle. L'augmentation constante de la folie, des crimes, des suicides relève pour une large part de cet état fébrile.

La thèse de Max Nordau est que les nouvelles écoles esthétiques et leur succès sont une autre manifestation morbide de cet état général. Il étudie donc, à ce point de vue, « le mysticisme, le symbolisme, le Tolstoïsme, le culte de Richard Wagner, l'Egotisme, les Parnassiens, les Décadents et Esthètes, l'Ibsénisme, Frédéric Nietzsche, Zola et son école », et rapporte à l'état de fatigue de l'humanité civilisée, les différentes tendances que ces noms résument.

Nous ne suivrons pas dans le détail ce vigoureux réquisitoire ; ce

serait nous écarter du but d'une Revue de philosophie ; il nous suffira, pour achever de mettre en relief l'esprit général de l'ouvrage, d'en citer la conclusion : « Je crois avoir prouvé ma thèse, écrit l'auteur. Dans le monde civilisé règne incontestablement une disposition d'esprit crépusculaire qui s'exprime, entre autres choses, par toutes sortes de modes esthétiques étranges. Toutes ces nouvelles tendances, le réalisme ou naturalisme, le décadentisme, le néo-mysticisme et leurs subdivisions sont des manifestations de dégénérescence et d'hystérie, identiques aux stigmates intellectuels de celles-ci, cliniquement observés, et incontestablement établis. Et la dégénerescence et l'hystérie de leur côté sont les conséquences d'une usure organique exagérée, subie par les peuples à la suite de l'augmentation gigantesque du travail à fournir et du fort accroissement des grandes villes.

« Guidé par cette chaîne solidement enclavée des causes et des effets, tout homme accessible à la logique reconnaîtra qu'il commet une lourde erreur, en voyant dans les écoles esthétiques surgies depuis quelques années, les porte-bannières d'un nouveau temps. Elles n'indiquent pas du geste l'avenir, mais étendent la main vers le passé. Leur parole n'est pas une prophétie extatique, mais le balbutiement et le radotage déraisonnants de malades d'esprit, et ce que les profanes prennent pour des explosions de force juvénile surabondante et de turbulent désir de procréation, n'est en fait que les spasmes et convulsions de l'épuisement ». (p. 78)

Il faut lire les informations dont le livre de Max Nordau est nourri, elles donnent à réfléchir ; mais il faut les considérer objectivement, *sine ira et studio* ; les réquisitoires, comme les apologies, appellent des réserves.

D. M.

De concursu divino Scolastici quid senserint. *Philosophicam disputationem Facultati Litterarum Parisiensi proponebat* Carolus Urbain, Licentiatus et altiorum studiorum scholae olim auditor aggregatus. — Parisiis, apud E. Thorin et Filium.

M. l'Abbé Ch. Urbain attribue fort justement une importance capitale à la question des rapports de la cause première et des causes créées. Son ambition serait de contribuer à ramener sur cette question, aujourd'hui quelque peu démodée, l'attention de ceux qui s'intéressent au progrès des études philosophiques.

Dans ce but, il a entrepris la révision des solutions scolastiques de ce grand problème. Ces solutions sont au nombre de trois : celle de S. Thomas et des Thomistes, celle de Durand de St. Pourçain, celle, commune sur plus d'un point à Scot, à Molina et à leurs écoles respectives.

M. Urbain n'admet ni l'influx prévenant, la prémotion physique de S. Thomas et des Thomistes, ni aucun autre concours simultané, qu'il soit déterminé ou non. Voici la conclusion à laquelle aboutit son travail : *Ecarter comme une hypothèse frivole tout concours immédiat, soit prévenant, soit simultané; tenir avec Durand que Dieu ne concourt aux actions des créatures qu'en leur donnant et conservant les facultés et les forces nécessaires pour agir.* (Il s'agit du concours divin dans l'ordre naturel seulement).

Cette conclusion pourra donner une idée du ton général de la dissertation et de l'esprit dans lequel elle a été écrite. L'auteur ne compte pour rien l'autorité et les travaux des docteurs catholiques, unanimes à rejeter comme insuffisant et faux, au moins le système de Durand; il essaie en toute confiance de le faire revivre, de le réhabiliter. Nous avons dit comme insuffisant et faux au moins, car il y aurait lieu de rappeler ici l'appréciation plus sévère d'un célèbre théologien. Mais M. Urbain s'est chargé lui-même de le faire, sans que toutefois son assurance en soit le moins du monde ébranlée. Au contraire, c'est pour lui une occasion de se plaindre de l'injustice dont Durand est victime, de l'oubli, voire du mépris dans lequel est tombée son opinion. — Loin de la citer, de l'exposer, ne fût-ce que pour la réfuter, on ne lui fait même pas toujours l'honneur d'une simple mention.

Il est permis de s'en prendre quelque peu à l'opinion elle même. On ne la mentionne plus parce qu'elle est notoirement insuffisante. On demande jusqu'où l'activité de la cause seconde est sujette à l'influx de la cause première. A vrai dire, elle n'y est pas sujette, nous est-il répondu : en effet, après m'avoir donné ma volonté, par exemple, et tout en me la conservant, Dieu ne peut même pas entrer en concours d'action avec elle.

Mais c'est là supprimer la question, nullement la résoudre. Et quoique dise M. Urbain, en la résolvant d'une façon si expéditive, on n'échappe pas tout à fait au blâme infligé par S. Augustin à ceux qui prétendaient « que le monde a été fait par Dieu, mais que le reste se fait par le monde suivant l'ordre et le plan de Dieu, sans qu'il s'en mêle davantage ». Dans ce système, la Providence divine, le gouvernement du monde, la science des futurs contingents qu'ils supposent, sont autant d'impossibilités. Impossible aussi l'activité des causes créées. Comment la cause seconde donnera-t-elle ce qu'elle n'a pas, savoir : ce tout dernier complément, très réel, très distinct de l'action et sans lequel la cause, indifférente par soi, n'en saurait être la raison suffisante?

Nous voudrions sincèrement pouvoir souhaiter bonne chance à la tentative de M. l'abbé Urbain, tant il y apporte de talent et de conviction. Mais nous ne le pouvons pas. Nos vœux seraient d'ailleurs par trop stériles. Il nous permettra de regretter qu'il n'ait point fait choix pour sa dissertation d'un sujet moins ingrat.

P. D.

ARTH. DESJARDINS. — *De la liberté politique dans l'état moderne*. Paris, E. Plon, Nourrit et Cie, 1894. XV-365 pages.

« Ce livre est un livre de politique et non de philosophie » dit l'auteur; il faudrait dire : « surtout de politique, mais aussi de philosophie ».

L'ouvrage de M. Desjardins témoigne d'une connaissance adéquate de toutes les questions à l'ordre du jour dans les parlements modernes. Philosophes, théologiens, juristes, pères de l'Église, économistes et tribuns de tous les temps et de tous les pays, sont cités à la barre, dans ce procès intenté au despotisme et à l'anarchie.

Et comment ne point se retrouver constamment en pleine philosophie, en traitant ce sujet capital : les droits et les devoirs de l'autorité, des peuples et des individus?.. La liberté civile et la liberté politique ne sont, comme le constate M. Desjardins, que le développement, le prolongement de la liberté philosophique. Certes, le problème qu'il étudie sort de l'ordre spéculatif; mais pour appartenir à la philosophie appliquée, il n'en est que plus passionnant. Il ne s'agit plus seulement ici de disputes savantes entre docteurs; ce qui est en question, c'est l'équilibre indispensable, la bonne entente à établir entre l'autorité d'une part et la liberté de l'autre; c'est la dignité même de notre nature en face de la puissance dirigeante.

On connait les démêlés célèbres entre les partisans du libre arbitre et ses négateurs. En politique, ce débat trouve des répercussions; il est plus immédiatement redoutable : une fausse détermination du rapport des deux forces en présence est un péril permanent.

Il est superflu de noter qu'un esprit voyant d'aussi haut que M. Desjardins ne trouve aucun antagonisme entre l'autorité et la liberté. Cependant son œuvre est franchement libérale, dans le sens vrai et français du mot : nous voulons dire que c'est l'idée de liberté qui le séduit davantage et qu'il prend parti pour elle.

Mais il y a liberté et liberté. Il y a une liberté destructive et antisociale que l'auteur se hâte de désavouer, et il se demande — non sans raison

— si ce n'est pas plutôt d'autorité qu'il conviendrait de parler à la France.

« On convient, dit-il en sa très remarquable préface, que l'autorité sans règle aboutit au despotisme ; mais il faut aussi reconnaître, et nous le répèterons au cours de cet ouvrage, que la liberté de chacun, affranchie de tout frein, excède sa limite naturelle en empiétant sur le droit d'autrui, et qu'elle dégénère en tyrannie. L'antagonisme n'existe pas, et c'est le relâchement de l'autorité qui jette, dans quelques pays, un discrédit passager sur la cause de la liberté. Il est peut-être utile d'écrire encore une fois sur la liberté politique, ne fût-ce que pour dissiper cette équivoque..... C'est précisément quand une vérité s'obscurcit qu'il faut la propager ».

On ne pourrait mieux dire. Et, malgré l'apparente inopportunité du moment, nous reconnaissons l'utilité d'un livre, si bourré de faits, si plein d'observations et de déductions judicieuses, de renseignements sur les législations étrangères, d'aperçus personnels sur l'origine et les conditions de légitimité du pouvoir. Avec les *Vues sur le Gouvernement de la France* du duc de Broglie et la *France nouvelle* de Prévost-Paradol, l'œuvre de M. Desjardins prend rang, au milieu des plus remarquables travaux politiques de ces trente-cinq dernières années; à notre point de vue spécial, nous le signalons au même titre que *La liberté politique* de J. Simon.

Voici l'esquisse que M. Desjardins donne lui-même de son traité : « L'ouvrage que j'offre au public, dit-il, se divise en deux livres. Dans le premier, j'étudie successivement, après avoir présenté quelques considérations générales, les diverses libertés hors desquelles on ne peut pas concevoir la liberté politique : liberté des élections, liberté du parlement, indépendance des juges, liberté de la presse, droit d'association et droit de réunion. J'interromps dans le second livre ce travail d'analyse pour traiter de la liberté politique en elle-même et de ses destinées, soit qu'il s'agisse de l'adapter à l'état monarchique ou à l'état républicain, soit qu'elle se trouve aux prises avec le socialisme : je recherche enfin les principales causes des vicissitudes qu'elle a subies dans notre pays. »

M. Desjardins écrit en une langue d'une élégance et d'une clarté toutes françaises. C'est un charme de plus, qui, pour les amateurs de beau style, rendra la lecture de son livre captivante.

Notons en finissant que le chapitre II du second livre « la liberté politique dans les états républicains », intéressera tout particulièrement le lecteur belge. Nous y avons relevé avec plaisir les noms de MM. Beernaert, Helleputte, Nyssens, Descamps, Van den Heuvel, Dupriez, Deploige, et autres qui nous ont ramené en plein pays de connaissance.

Dr E. V.

F. Paulhan. *Les Caractères* — (Paris, Alcan).

« Etudier les formes du caractère, dit M. Paulhan, c'est rechercher et classer les diverses manières d'être de l'individu, en faire l'analyse et la synthèse, en montrer les éléments et les combinaisons et les rattacher aux grandes lois générales de la psychologie ».

Ces recherches et ces classifications sont admirablement conduites dans le livre de M. Paulhan, et depuis Stuart il est un de ceux qui ont le mieux écrit sur les problèmes difficiles et complexes de l'Éthologie.

L'ouvrage comprend trois parties. Dans une première partie, M. Paulhan étudie les formes abstraites du caractère, indépendamment des qualités qui les distinguent dans la réalité ; il dresse le catalogue des types produits par la prédominance d'une tendance particulière de l'activité mentale.

Les éléments psychiques d'un caractère peuvent être ramenés à l'unité ; ils peuvent aussi être indépendants les uns des autres.

L'unité est puissante chez les *équilibrés*, qui réalisent l'harmonie de toutes les tendances ; elle est moins forte chez les *unifiés* où quelque tendance spéciale domine pacifiquement toutes les autres. Malgré le conflit des tendances, l'unité est encore réelle, quoique affaiblie chez les *maitres d'eux-mêmes*, les *inquiets*, les *nerveux*, les *contrariants*.

Le caractère est moins convergent, lorsque quelque activité s'exerce indépendante, abandonnée à elle-même.

Et d'abord, il y a « les *impulsifs*, en qui se développent des désirs et » des idées contradictoires, et souvent ces tendances ne luttent pas préci- « sément entre elles ; l'une remplace subitement l'autre, un peu au hasard « des influences extérieures, sans qu'on sache pourquoi. » Un exemple remarquable de ce type est Benvenuto Cellini, tel qu'il nous apparait dans ses mémoires.

Chez les « *composés* », le jeu des diverses tendances ne se produit pas d'une manière aussi brusque ; ce sont plutôt des groupes de tendances qui se succèdent sans combat, par une sorte de juxtaposition. Dans chaque groupe il y a une certaine unité, mais aucun lien de continuité entre les différents groupes. Que la personnalité se dissolve davantage, que les états psychiques acquièrent une indépendance et une mobilité excessives, on arrive à l'émiettement, à l'éparpillement de la volonté. A cette classe appartiennent pour les cas morbides les *hystériques*, pour les cas normaux les *émiettés* et les *incohérents*.

Poursuivant toujours l'étude des formes abstraites des caractères, l'auteur étudie dans un second livre, certaines qualités qui viennent déterminer davantage ces formes.

C'est ainsi que les tendances peuvent être nombreuses, très riches en

éléments, accompagnées d'une foule de tendances accessoires et secondaires : ce sont les caractères *larges*. A l'opposé sont les caractères *étroits* et *mesquins*. Selon que les tendances prises en elles-mêmes sont plus ou moins exemptes d'éléments hétérogènes, on aura les caractères *purs* ou *troublés*. Si les tendances sont fortes, si elles se manifestent avec intensité, on voit les caractères *passionnés*, entreprenants, audacieux. Tels, sainte Thérèse, Mme de Schwetchine. A l'opposé sont les *indifférents*, les timides, tous les caractères à tendances faibles.

La persistance des tendances forme la base d'une autre division. Si la persistance est plutôt passive, on a les *obstinés* et les *constants*. Si elle revêt une forme active, si elle cesse d'être uniquement conservatrice et devient progressive, on a les *persévérants*. Ajoutez à la fermeté une sorte d'exagération et le type d'*opiniâtre* apparaît. Les types opposés aux précédents et fournis par la considération d'un même caractère sont les *légers*, les *irrésolus*.

Les tendances peuvent être plus ou moins souples, c'est-à-dire plus ou moins aptes à se transformer, à absorber de nouveaux éléments, à s'adapter aux circonstances sans se déformer. De là naît une nouvelle division en *souples*, *doux*, *rudes* et *raides*.

Enfin une dernière qualité des tendances, c'est la sensibilité ou la facilité plus ou moins grande avec laquelle les sentiments, les passions, la personnalité elle-même peuvent entrer en mouvement. Cette division donne les *vifs*, les *impressionnables*, les *froids*, les *mous*.

Dans la seconde partie de son livre, M. Paulhan cherche à concrétiser davantage ces formes abstraites. Il fait entrer en jeu les passions réelles, telles qu'elles existent dans la nature, envahissant tout le système psychique, pour lui donner cette teinte particulière, ce mode spécial d'action et de réaction qui caractérise l'individu.

Dans une troisième partie enfin, l'auteur donne quelques remarques importantes pour bien apprécier les caractères dans la réalité.

L'ouvrage de M. Paulhan est plein d'observations intéressantes, de remarques très fines qui dénotent un sens psychologique aiguisé. Un reproche qu'on pourrait peut-être lui faire, c'est de ne pas toujours distinguer assez nettement les phénomènes d'ordre intellectuel des faits affectifs et volitifs qui nous paraissent former avant tout la base du caractère. Cette confusion entraîne M. Paulhan à donner au mot *caractère* une signification trop étendue, à l'appliquer pour ainsi dire à toute la personnalité mentale de l'individu, alors qu'il n'en est qu'une partie.

F. D.

Revue des Revues.

Jahrbuch für Philosophie und Speculative Theologie. VIII Band 4. Heft (1894). G. Feldner. Die Neu-Thomisten Glossner. Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin (gegen Frohschammer). — Schneider. Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus. — G. Feldner. Die Potentia obedientialis der Kreaturen.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of Philosophy, vol. 2. N° 3, Part. 1 (1894). Shadworth H. Hodgson. The Conception of Infinity. — D. G. Ritchie. The Conception of Necessity as applied to Nature and to Man. — Miss E. E. C. Jones. Import of Categorical Propositions. — R. J. Ryle, C. C. J. Webb, A. F. Shand. Symposium : Is Religion presupposed by Morality, or Morality by Religion? — H. W. Carr. On Mr. F. H. Bradley's « appearance aud Reality ». — A. Boutwood. On the Ethical Interpretation of Life and Nature.

Revue de métaphysique et de morale. (mars 1894).

F. Evellin. La divisibilité dans la Grandeur : Grandeur et Nombre. — G. Remacle. La valeur positive de la Psychologie. — Criton. Deuxième dialogue entre Eudoxe et Ariste.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie, (1894. Erstes Heft).

R. Willy. Das erkenntnisstheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff. — R. Avenarius. Anmerkung zu der vorstehenden Abhandlung. — J. Petzoldt. Einiges zur Grundlegung der Sittenlehre. — Chr. Ehrenfels. Werththeorie und Ethik. — N. Swereff. Zur Frage über die Freiheit des Willens.

Rivista Italiana di Filosofia. (Marzo — Aprile 1894).

E. Passamonti. Morale cristiana e morale stoica. — G. Velardita. La Delinquenza nata. — A. Martinazzoli. Intorno al *De methodo* di J. Aconzio.

Philosophisches Jahrbuch (1894, 2 Heft). Linsmeier. Sind die chemisch-physikalischen Atome nur eine Fiction? — Pfeifer. Widerstreiten die Wunder den Naturgesetzen, oder werden letzere durch die ersteren aufgehoben? — Nassen. Ueber den platonischen Gottesbegriff. — Bahlman. Der Grundplan der menschlichen Wissenschaft. — Baeumker. Handschriftliches zu den Werken des Alanus.

I.

Philosophie et Sciences dans l'étude du monde inorganique.

(Suite.)*

La Cosmologie a-t-elle des relations avec les sciences naturelles; en est-elle tributaire et dans quelle mesure? Telle est la seconde question que nous nous étions posée au début de cette étude et que nous abordons aujourd'hui.

Des trois problèmes que cette branche de la philosophie se donne pour mission de résoudre, il en est un d'une importance toute spéciale : c'est celui des causes constitutives ultimes du monde inorganique. Les deux autres semblent n'en être que des corollaires obligés.

En effet, s'agit-il de prouver l'existence de la cause efficiente première du monde inanimé, l'esprit humain rencontre les doctrines panthéistiques et matérialistes qui prétendent découvrir, dans la nature même des êtres, le principe de leur prétendue nécessité et partant de leur éternelle existence. Établir au moyen des faits eux-mêmes les vrais caractères de la substance matérielle, c'est donc atteindre ces erreurs dans leurs principes et assurer à l'intelligence une marche facile vers la cause première supramondaine.

D'autre part, n'est-il pas naturel de rechercher, dans la constitution même des êtres, la raison ontologique de leurs manifestations et de l'ordre qui les régit ? Or, de là à la cause finale, il n'y a qu'un pas.

On le voit, le double problème de l'origine et de la destinée du monde inorganique se rattache, par les liaisons les plus étroites, à celui de ses causes constitutives dernières.

Or, pour résoudre ce problème fondamental, quel procédé l'intelli-

(*) V. nº d'Avril.

gence va-t-elle suivre ? Comment arrivera-t-elle à ce fond intime voilé par la multitude de ses phénomènes extérieurs ?

Sans doute, l'esprit humain atteint, dans son premier regard, l'essence des corps ; il n'en saurait saisir les manifestations accidentelles sans pénétrer du même coup jusqu'à l'être intime qui en est le siège et le support. Mais cette connaissance intuitive est vague et confuse ; à preuve, les termes de sujet et de cause qui servent à la traduire. Pour perfectionner cette connaissance rudimentaire que faisons-nous ? Nous interrogeons les phénomènes, et à la lumière de leurs révélations, nous allons à la recherche des caractères de la substance dont ces phénomènes semblent être les reflets.

La connaissance scientifique des essences corporelles est donc nécessairement discursive, et le procédé qui y conduit, c'est l'étude de leurs manifestations sensibles ; tel est le procédé de la cosmologie. Aussi rien n'est plus opposé à son caractère que l'apriorisme.

A raison même de sa méthode, elle devient donc la tributaire obligée des sciences qui se partagent l'étude de l'univers matériel, car c'est aux sciences naturelles qu'est dévolu le rôle de scruter les propriétés sensibles de la matière.

Mais avant de présenter ces relations de parenté, il importe souverainement, de bien distinguer dans les sciences, deux séries de connaissances. Les unes comprennent un ensemble plus ou moins vaste de faits et de lois établis conformément aux principes d'une véritable induction scientifique. Ce sont des résultats définitivement acquis à la science et qui seront transmis dans toute leur intégrité aux générations futures. Les autres, d'une extension beaucoup plus large, se trouvent formulées dans des théories qui réclament encore le contrôle de l'expérience et du temps ; tels sont les essais de simplification tendant à ramener à un minimum de causes communes un nombre considérable de phénomènes et de lois.

Ces deux genres de connaissances peuvent rendre d'utiles services au philosophe, mais le rôle respectif qu'elles sont appelées à remplir dans le domaine cosmologique est très différent.

Les premières, en effet, forment un fond solide, stable, capable par conséquent de servir de base à une induction philosophique. Les secondes, au contraire, aussi longtemps qu'elles restent confinées

dans la sphère des hypothèses, sont impuissantes à étayer un système cosmologique quelconque. Le philosophe ne pourra les aborder qu'avec une grande réserve, soit pour en signaler les conséquences philosophiques en opposition avec ses principes, soit pour se réclamer d'une tendance qui dans l'avenir pourrait lui devenir favorable.

Cette réserve faite, déterminons la part d'intervention des sciences dans l'étude de la Cosmologie.

Le philosophe, disions-nous, interroge les phénomènes et, tout d'abord, les propriétés communes de la matière ; ce sont les premières qui tombent sous les prises de l'observation. Le but immédiat qui inspire et dirige ses recherches, c'est de découvrir si ces forces communes, réalisées d'ailleurs dans toutes les substances de la nature, ne présentent pas dans chacune d'elles une manière d'être spéciale, caractéristique. En d'autres termes, leur diversité est-elle simplement quantitative ou n'est-t-elle pas et surtout qualitative ? On devine aisément le but et l'importance de cette recherche. N'est-ce pas, en effet, dans le caractère même de ces phénomènes qu'il doit saisir l'indice du caractère de la substance qui en est le siège ?

Dès lors, l'étude d'une partie déjà bien vaste de la physique s'impose : le poids spécifique des corps, les propriétés acoustiques, la chaleur et tout spécialement la chaleur spécifique, le coefficient de dilatation, la température et la chaleur latente de fusion et de vaporisation, la conductibilité calorifique, les pouvoirs absorbant et émissif, voilà autant d'indices de spécification admis actuellement par la science. Sur le terrain de l'optique, les phénomènes de réflexion et de réfraction, les propriétés spectrales, appelleront aussi l'attention du philosophe ; ainsi en sera-t-il des propriétés électriques et magnétiques, car la manière d'être de chacune d'elles dans les multiples substances corporelles constitue un critérium de diversification pour le physicien lui-même.

Il est vrai, cette connaissance, quelque parfaite soit-elle, ne saurait suffire pour la solution du problème cosmologique, mais il sera peut-être permis d'y découvrir un indice dont la signification réelle pourra se préciser dans d'autres domaines et concourir ainsi à mettre en relief la nature du substrat qu'on veut atteindre.

Sur ce terrain de la physique, la logique des choses astreindra la philosophie à une plus large incursion.

Pour trancher la question de l'homogénéité et de la spécificité des substances matérielles, on a fait appel aux faits et aux lois dûment établis. Mais au delà de ce résultat immédiat de l'observation et de l'expérimentation, se présentent les théories qui visent la nature intime de toutes ces propriétés physiques.

Au dire du mécanisme, tous les phénomènes physiques semblent être au fond, les manifestations d'un même agent primordial, c'est-à-dire du mouvement local. Voilà une hypothèse bien simple, inoffensive en apparence, pleine de conséquences au point de vue philosophique.

Admettons, en effet, que les forces communes de la matière, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, la lumière se réduisent à du mouvement local pur et simple, que toutes les activités corporelles n'en sont que des modes divers, la substance matérielle n'a plus d'autre rôle à remplir que celui de substrat, de support indifférent aux diverses modalités du mouvement; l'homogénéité foncière de tous les corps devient la conséquence nécessaire de ce mécanisme naturel.

Par contre, si le mouvement local, au lieu d'être le principe constitutif des forces, n'est que l'accompagnement obligé et la mesure commune de leur activité envisagée mécaniquement, il y a lieu de maintenir provisoirement la diversité spécifique de ces forces et de leurs effets propres; les lois et les faits semblent même recevoir une explication plus aisée, et la théorie de la diversité substantielle des êtres inorganisés y trouve un puissant appui.

Cette question de la nature des forces présente évidemment un grand intérêt philosophique. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait soulevé de vives discussions. En aucun temps peut-être, n'a t-elle passionné davantage les esprits, qu'après la découverte du grand principe de physique qui embrasse à la fois tous les phénomènes naturels : nous voulons parler de la loi de corrélation des forces et de la conservation de l'énergie.

Malgré les changements incessants dont le monde matériel est le théâtre, malgré les formes multiples que revêt l'énergie des masses corporelles, la somme des énergies qu'il est permis de ramener à deux espèces, la potentielle et l'actuelle, reste constante, invariable. L'une peut s'accroître aux dépens de l'autre, mais ce développement

se compense toujours par un égal amoindrissement, de telle sorte que la somme globale n'éprouve aucune modification.

Ce principe de la conservation de l'énergie, l'une des plus belles découvertes de ce siècle, trouve une vérification des plus frappante dans la loi de corrélation et d'équivalence des forces naturelles.

Les forces sont susceptibles de se remplacer mutuellement; une force mécanique par exemple se dépense et donne lieu à une force calorifique; celle-ci à son tour disparaît en donnant naissance à un phénomène électrique; en un mot, quand l'une apparaît, une autre disparaît, et la mesure de celle qui vient de naître permet d'évaluer exactement l'intensité de celle qui en a provoqué l'éveil.

C'est la loi de corrélation, loi indiscutable, justifiée de plus en plus par les faits de chaque jour.

Ici encore, le désir d'expliquer la loi a enfanté l'hypothèse. Quelle est, en effet, la nature du lien qui relie deux phénomènes consécutifs? L'apparition d'une force et la disparition d'une autre constituent-t-elles les deux termes d'un même acte, d'une transformation; ou bien, n'y a-t-il en réalité qu'une substitution de l'une à l'autre suivant une loi d'équivalence? La première hypothèse, inspirée par des idées mécanistes, conduit à l'unité essentielle de toutes les forces matérielles. La seconde sauvegarde leur diversité spécifique.

De nouveau, cette question, apparemment si étrangère aux théories cosmologiques, vient s'y rattacher par des liens si étroits, qu'on ne peut en omettre l'étude, si l'on veut se faire une juste conception de la nature des forces, faire la part de leurs analogies, en déterminer enfin, en connaissance de cause, les aspects communs et les caractères différentiels.

La physique offre donc à la cosmologie un terrain bien vaste à exploiter. On conclurait à tort, cependant, au nom des avantages réels qu'elle lui procure, qu'une étude cosmologique présuppose la connaissance de la physique entière.

Nous l'avons vu, les enseignements de cette science n'ont d'utilité philosophique, que dans la mesure où ils concourent à élucider la question de l'identité ou de la spécificité des phénomènes naturels dont elle s'occupe.

*
* *

La cristallographie, elle aussi, se recommande à l'attention du philosophe. Nulle science ne fait peut-être ressortir avec plus de clarté le sens exact et la portée philosophique des données de la physique.

De l'étude cristallographique des corps se détachent deux conclusions d'une très grande importance. L'une affirme l'existence d'une relation constante entre la forme cristalline et les propriétés physiques ; en d'autres termes, la spécificité de la forme se trahit toujours par une modification profonde dans les caractères sensibles du corps. L'autre, exprimée par le principe de l'abbé Haüy, établit une corrélation constante entre la forme spécifique du cristal et l'espèce chimique. En résumé, tout le cortège des propriétés physiques est en fonction de la forme spécifique, comme celle-ci relève de l'espèce chimique.

Il est aisé de voir l'importante signification de tels faits.

Le but du philosophe, dans l'étude des phénomènes de la matière, est de découvrir, tout d'abord, les indices de leur nature intime pour passer, de là, à la nature du substrat. Or, les formes cristallines sont spécifiques, irréductibles entre elles. Ne semble-t-il pas que le caractère spécifique des formes lève l'indécision qui planait encore sur le caractère des phénomènes physiques qui les accompagnent ?

Aussi, les tenants de l'Ecole croient y trouver un précieux indice de la vérité de leur système, et se refusent à voir, dans l'homogénéité essentielle de la matière, la raison explicative de la diversité des formes cristallines et de leurs résultantes. Par contre, les partisans du mécanisme y rencontrent une sérieuse difficulté qu'il leur importe souverainement d'élucider.

Mais ici, de nouveau, l'examen des conséquences philosophiques des lois susmentionnées conduit à l'examen des faits indispensables pour en avoir une juste conception. Le principe de l'abbé Haüy présente, en effet, quelques exceptions au moins apparentes.

La nature nous offre des substances, d'ailleurs très-diverses au double point de vue chimique et physique, qui revêtent cependant une même forme cristalline. A ce phénomène d'isomorphisme s'en oppose un second. Un même corps se rencontre parfois sous des formes cristallines irréductibles entre elles ; tel, par exemple, le

carbone dont les deux variétés les plus intéressantes sont le diamant et le graphite. C'est le cas de polymorphisme. Ces exceptions sont-elles réelles ou apparentes, viennent-elles corroborer la loi ou l'infirmer ? Il faudra pour en juger recourir au critérium de spécification du cristallographe, ainsi qu'aux interprétations scientifiques fournies par les diverses écoles.

*
* *

Si de la cristallographie nous passons à la chimie, nous nous trouvons sans cesse en face de phénomènes et de théories qui côtoient le terrain philosophique. Mais ici plus que jamais, il importe de bien discerner les faits et les lois dûment établis des hypothèses imaginées pour en fournir l'explication. Aussi à ne considérer les choses qu'à un point de vue purement philosophique, nous voudrions classer les doctrines chimiques en trois grandes catégories. La première comprendrait les résultats immédiats de l'observation et de l'expérimentation ; l'hypothèse n'y joue aucun rôle. La deuxième aurait pour objet des théories qui, n'ayant par elles-mêmes aucune portée philosophique, s'harmonisent également bien avec tout système cosmologique. Enfin, dans la troisième, viendraient se ranger toutes les théories en relation intime avec les hypothèses sur la constitution même de la nature.

La chimie des faits et des lois pourrait se résumer en quelques propositions générales.

Deux grandes catégories de substances constituent l'univers matériel : les corps simples et les corps composés ; ceux-ci résultent de l'association des premiers suivant des lois invariables qui règlent les rapports de poids et de volumes.

Une force préside à ces réactions et en détermine le sens, c'est l'affinité.

La composition chimique d'un corps s'exprime par une formule qui en fait connaître les éléments constitutifs et les rapports pondéraux, d'après les résultats immédiats de l'analyse centésimale.

Une description détaillée du complexus des propriétés physiques et chimiques des générateurs, du résultat de la combinaison et des circonstances qui l'accompagnent, nous fournit l'intelligence du mode et du caractère des métamorphoses profondes de la matière.

Ces quelques idées générales ne nous découvrent, il est vrai, qu'une partie de l'édifice chimique, mais c'est une partie déjà bien vaste, fortement cimentée, appelée à braver les injures du temps et les vicissitudes de la pensée humaine.

Aussi, sur cette base solide, le philosophe peut faire fonds sans devoir craindre que le fondement scientifique sur lequel il avait construit son édifice, vienne à s'écrouler et renverse sa théorie philosophique.

A la physique et à la cristallographie il avait demandé la connaissance des propriétés sensibles de la matière. La chimie vient lui montrer la nature dans l'épanouissement le plus complet de son activité. Ces complexus de propriétés caractéristiques, indivisiblement unies à chaque espèce, il les voit se substituer les uns aux autres aux diverses étapes des évolutions matérielles ; il assiste aux profondes modifications causées par la réaction, et se trouve ainsi dans les conditions les plus favorables pour atteindre cet invisible au-delà qu'il veut scruter. L'examen des phénomènes physiques et cristallographiques l'incline-t-il à se prononcer pour la spécificité des substances matérielles, il se demandera, en face de ces métamorphoses si profondes et si régulières de la matière, s'il ne doit pas nécessairement pour mettre ses convictions en harmonie avec ces faits nouveaux, voir dans le composé une espèce nouvelle, une substance douée d'unité essentielle, une sorte de substitut naturel de ses générateurs. Dans cette hypothèse, la transformation externe et sensible deviendrait l'expression d'une transformation plus intime, invisible, mais non moins réelle. La chimie confirmerait ainsi la théorie fondamentale de l'Ecole d'après laquelle, tout corps se constitue essentiellement, d'une base matérielle qui persiste au sein de ces transformations, et d'un principe de spécification source première des propriétés caractéristiques des êtres.

De son côté, le mécanisme lui aussi, qui ne voit dans tout composé qu'un aggrégat d'atomes, est appelé à concilier ses principes avec les exigences naturelles des faits ; car un système cosmologique ne s'imposera jamais à l'esprit du penseur, si les causes constitutives qu'il assigne à la matière se trouvent être en conflit avec ses manifestations régulières.

Dans cette partie de la chimie, il est encore pour le philosophe des

données bien intéressantes ; telles sont les lois de poids et de volumes, telle est l'affinité chimique.

L'affinité qui règle le genre et le sens des réactions chimiques, qui porte, comme dit M. Wurtz, les masses matérielles les unes vers les autres d'après une sorte de choix, domine la chimie entière. Cette force, expression d'une inclination spécifique, propre à chaque corps, n'a t-elle pas sa racine dans la substance même de l'être ; n'est-elle pas le ruisseau dont les eaux inaltérées trahissent la nature de la source ; ou bien, les caprices de mouvement local peuvent-ils en justifier les manifestations ? Tel est le problème que soulève tout naturellement l'étude de cette force encore si mystérieuse.

A leur tour, les lois de poids et de volume lui serviront de pierre de touche dans le contrôle de sa théorie cosmologique. Celle-ci en fournit-elle une explication aisée, naturelle ? On y verra un précieux indice de sa validité. Doit-elle, au contraire, recourir à des hypothèses nouvelles et hasardées ? L'esprit tout au moins se tiendra en réserve.

La partie de la chimie, que nous venons d'esquisser, était vierge d'hypothèses ; mais la science actuelle a dépassé de loin ces limites plus ou moins restreintes dans lesquelles nous l'avions confinée. Sur ces données premières se sont greffées des théories dont la plus accréditée est la théorie atomique.

On en connaît l'idée fondamentale. D'après cette conception, les corps résultent d'une agglomération graduée et successive de masses matérielles extrêmement ténues appelées atomes. Ces petites particules, douées de toutes les propriétés du corps sensible et partant capables d'en être les représentants, se groupent pour constituer la molécule du corps simple ou du corps composé, suivant qu'elles sont homogènes ou hétérogènes. Le groupement ultérieur de ces molécules donne naissance à des masses plus complexes qui forment finalement le corps sensible.

A notre avis, cette théorie ainsi conçue dans ses grandes lignes n'a pas de portée philosophique réelle. Le système de l'École aussi bien que le mécanisme s'en accommoderont aisément sans crainte de compromettre des idées qui leur sont chères. Tout au plus, pourra-t-il y avoir quelque intérêt à placer, dans l'atome du corps simple et la molécule du composé, plutôt que dans des masses plus considérables, l'individualité respective des corps.

Mais il en est tout autrement si l'on considère la théorie dans les développements et les applications qu'elle a reçus dans la chimie moderne.

Ici, l'atome devient un petit être presque invulnérable. Non seulement, il a son poids caractéristique, ce qui se conçoit aisément, mais même une grandeur invariable.

L'état d'union est son mode le plus connaturel d'existence; mais quand il s'unit à des éléments d'une autre nature que lui, sa petite individualité n'en souffre aucunement; il y conserve tout ce qui lui appartient en propre. Ainsi, dans l'oxyde de mercure, cette magnifique poudre rouge que nous avons décrite plus haut, les deux atomes hétérogènes de mercure et d'oxygène s'y trouvent comme tels, et les modifications si profondes qui atteignent les deux petites masses seraient, d'après les uns, réelles, mais n'effleureraient que la surface; d'après les autres, il ne faudrait y voir qu'une expression incomplète des propriétés intégralement conservées par les atomes constitutifs qui, à raison du voisinage de leurs coassociés, ne pourraient plus se manifester comme dans leur état d'isolement.

Cette union que nous nous sommes habitués à regarder comme si étroite, ne les empêcherait même pas de se tenir, au sein de la molécule du composé, à des distances assez considérables les uns des autres. En un mot, la molécule devient un édifice où chaque atome a sa place, ses relations spéciales avec certains de ses congénères, bref, un rôle qui lui est propre.

C'est dans le but de mettre en relief ces relations interatomiques, que furent inventées les formules appelées à juste titre, formules de structure moléculaire. Dans cet agencement même, gît la raison explicative des réactions que le corps est apte à subir.

S'il s'agit de composés organiques dont les atomes n'ont pas épuisé, dans le fait de la combinaison, toute leur atomicité, si comme on dit, les corps ne sont pas saturés, le mode de structure moléculaire donne lieu à deux théories : la théorie des lacunes et des soudures [1].

[1] Prenons pour exemple l'éthane dont la formule brute est $C_2 H_6$. Le carbone a l'aptitude de s'unir a quatre atomes d'hydrogène qui est l'élément pris comme terme de comparaison dans l'étude de l'atomicité des corps négatifs. En fait, dans l'éthane, deux atomes de carbone ne sont associés qu'à six atomes

Bien plus, une école, qui compte déjà bon nombre de partisans, croit pouvoir rattacher l'origine de la diversité des corps isomères à la situation respective dans l'espace de leurs atomes constitutifs.

On a donné à cette partie de la science chimique le nom de stéréochimie [1]).

d'hydrogène; on explique cette restriction apparente de l'atomicité, en disant que les deux atomes de carbone consacrent les deux atomicités restantes à se river l'un à l'autre. De là, la formule de structure $\begin{matrix} CH_3. \\ | \\ CH_3 \end{matrix}$ Le trait qui unit les deux chainons carbonés désigne la soudure de ces deux fragments de la molécule.

Si on enlève à ce corps deux atomes d'hydrogène, quelle sera la formule? D'après la théorie des *soudures*, les deux atomes de carbone vont dépenser, en s'influençant mutuellement, les deux atomicités devenues libres et s'uniront plus intimement par une seconde soudure; nous aurons ainsi la formule $\begin{matrix} CH_2. \\ \| \\ CH_2 \end{matrix}$

Si on enlevait encore deux atomes d'hydrogène, il faudrait y placer une troisième soudure comme l'indique la formule $\begin{matrix} C\ H. \\ \| \\ C\ H. \end{matrix}$

En résumé donc, l'enlèvement d'atomes à un composé polycarboné se fait toujours aux dépens de plusieurs chainons, de façon que les atomicités rendues libres puissent s'exercer entre les atomes homogènes de carbone.

Il en est tout autrement dans la théorie des *lacunes*. Ici, l'enlèvement d'atomes peut se faire dans un ou plusieurs chainons de la molécule, mais cet enlèvement ne détermine point de soudure nouvelle. Les atomicités devenues libres restent libres. Il y a donc dans le corps des vides, des lacunes parfaitement localisées qu'on indique à l'aide de petits traits placés à droite de la formule, par exemple $\begin{matrix} CH_2- \\ | \\ CH_2- \end{matrix}$ ou $\begin{matrix} CH< \\ | \\ CH_3 \end{matrix}$

[1]) Les idées fondamentales de la stéréochimie ont été émises presque simultanément par deux savants M. van 't Hoff et M. F. A. Le Bel. L'origine de cette conception fut l'impossibilité d'interpréter certains cas d'isomérie à l'aide des conceptions courantes sur la structure moléculaire. On connaissait, en effet, des corps très différents, formés cependant des mêmes atomes en nombre égal, liés les uns aux autres de la même manière. Cette différence de propriétés qui apparaissait surtout dans le pouvoir optique et la forme cristalline devait avoir sa cause; on la chercha dans la position relative des atomes dans l'espace.

Il n'est point de procédé plus simple, pour faire entendre l'idée fondamentale de la théorie, que d'examiner l'influence exercée par la position relative de quatre groupes d'éléments reliés à un même atome de carbone. Soit le corps $CH_2\ Cl_2$. Si on rattache à l'atome de carbone, dans *un même plan*, les quatre éléments que ce corps renferme, on remarque de suite la possibilité de deux formules de structure correspondant à deux corps isomères : $H - \begin{matrix} Cl \\ | \\ C \\ | \\ Cl \end{matrix} - H$, $H - \begin{matrix} Cl \\ | \\ C \\ | \\ H \end{matrix} - Cl$. Or ce corps n'a pas d'isomère; il est unique de son espèce. La

Enfin, pour terminer cet exposé, ajoutons que pour un certain nombre de chimistes, toutes les propriétés des corps se réduisent à du mouvement local. D'autres, il est vrai, mais beaucoup moins nombreux, veulent bien réserver encore leur jugement à ce sujet et se servent de la terminologie courante sans prendre parti pour aucune hypothèse.

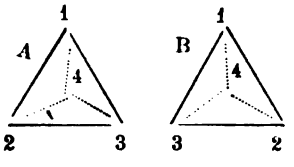
Telle est, dans ses grandes lignes et ses principales applications, la théorie atomique moderne.

Il n'est pas bien difficile de soupçonner les idées qui l'inspirent. Réduisez, en effet, les forces de la nature à des modes de mouvement, la théorie atomique scientifique deviendra l'expression la plus adéquate du mécanisme ou de l'atomisme philosophique. Aussi, la chimie moderne, dans sa partie théorique, est-elle devenue l'arsenal de ce système cosmologique. Tout essai de réfutation sera frappé de stérilité aussi longtemps que la discussion ne sera pas portée sur le terrain même où les mécanistes, au nom de la science, prétendent asseoir les bases de leur système.

D'ailleurs, indépendamment de toute hypothèse sur la nature des forces, la théorie atomique acquiert de nos jours une importance philosophique toujours croissante. Bien longtemps, sans doute, elle n'a joué d'autre rôle que celui d'un instrument utile dans la méthode d'exposition des réactions chimiques ; c'était un moyen

formule ordinaire de structure se montre donc ici impuissante.

Pour obvier à ce grave inconvénient, essayons d'une formule topographique : représentons-nous les quatre groupes en question, placés au sommet d'un tétraèdre régulier, au centre duquel se trouverait l'atome de carbone. Cette hypothèse conduit à une conséquence souverainement importante; l'isomérie ne devient possible que lorsque les quatre groupes liés au carbone sont différents. C'est alors seulement que l'on prévoit la possibilité de deux positions relatives, comme le montrent les deux tétraèdres A et B.



Dans ces deux groupements, toute symétrie fait défaut, tandis qu'un plan de symétrie apparait aussitôt que deux seulement des quatre groupes sont égaux entre eux. Or, l'expérience montre, que les corps, contenant un atome de carbone asymétrique, c'est-à-dire relié à quatre groupes différents, existent sous deux variétés. Ces deux isomères se distinguent par leur pouvoir rotatoire et leur forme cristalline — V. Stéréochimie par J.-H. van 't Hoff.

facile de faire entendre la genèse d'un composé nouveau. Aujourd'hui, on veut y voir, non plus une simple description symbolique, mais la traduction réelle et scientifique des faits eux-mêmes. De là, des conséquences très graves. La chimie, en effet, est une ; les principes et les lois, l'affinité des éléments, leur mode de réaction, les phénomènes thermiques et électriques qui accompagnent leur évolution, sont les mêmes dans l'être vivant que dans la matière inanimée. Si donc l'atome est un être invulnérable qui, au sein des transformations les plus profondes de la matière, conserve imperturbablement son individualité, si dans les substances albuminoïdes les plus complexes qui constituent la matière prochaine des tissus organiques, ces cinq ou six cents atomes dont se compose une molécule, sont autant d'êtres distincts, comment pourront-ils s'harmoniser avec l'unité essentielle de la plante ou de l'animal? L'homme lui-même, mal gré qu'on en ait, ne devient-il pas une colonie d'individualités distinctes?

Ces difficultés sont évidemment très graves, et quel que soit le système cosmologique que l'on préconise, il serait peu rationnel de les traiter avec indifférence.

Il en est d'ailleurs ainsi de plusieurs autres aperçus généraux dont le mécanisme se réclame au nom de la science chimique.

Telle est l'hypothèse de Proust sur la formation de tous les corps simples et partant des composés, à l'aide de la condensation progressive d'une matière unique, primordiale, à l'effet d'établir l'homogénéité substantielle des corps.

Tel aussi le système périodique élaboré par Mendeleef et Lothar Meyer, dans le but de montrer comment et dans quelle mesure les propriétés des corps sont fonction des poids atomiques.

Ce sont deux vues synthétiques qui visent directement la constitution même des substances matérielles.

On le voit, parmi les sciences naturelles, il n'en est point qui présente des aspects philosophiques plus nombreux et plus importants que la chimie. Il est facile, d'ailleurs, d'en assigner la raison. Les hommes de science, souvent même à leur insu, se laissent influencer par le courant philosophique de leur temps. A l'époque où les sciences naturelles prirent cet essor étonnant qui devait les conduire à ce développement prodigieux qui fait la gloire de ce siècle, Descartes venait

de rompre avec la philosophie traditionnelle et d'ériger en théorie scientifique et philosophique à la fois sa conception mécanique de l'univers. L'influence de Descartes sur ses contemporains fut immense, et les savants qui le suivirent, héritiers et admirateurs de ses idées, s'inspirèrent de vues mécanistes dans l'édification de la science nouvelle. Ce mouvement ne fit que s'accentuer, à tel point qu'à l'heure actuelle, la plupart des hypothèses scientifiques portent cette marque originelle. Il était tout naturel que la chimie reflétât aussi ce caractère commun. Mais la nature même de ses investigations l'exposait, plus que toute autre science, à dépasser les limites de l'induction scientifique et à mettre le pied sur le terrain de la philosophie. Appelée à se prononcer sur la constitution élémentaire des corps, elle se trouvait constamment en face du problème épineux de la constitution essentielle de la matière. Les deux problèmes étaient sans doute bien distincts, mais l'interprétation mécanique des phénomènes lui procurant une transition facile de l'un à l'autre, l'atomisme scientifique se transforma, pour la plupart des savants, en mécanisme philophique.

*
* *

La minéralogie et la géologie ont des relations beaucoup moins étroites avec la cosmologie.

Tributaires toutes les deux de la chimie, de la physique et de la cristallographie, elles empruntent à ces sciences les données qui servent à établir la classification des espèces minérales, à déterminer l'origine des terrains, à refaire enfin l'histoire du passé de la terre. Mais la partie qui leur est propre est assez étrangère aux questions philosophiques. Tout au plus, peuvent-elles mettre davantage en relief l'ordre de l'univers, sa persistance au sein des perturbations du globe, la récurrence invariable des mêmes espèces, et fournir ainsi des données utiles pour la solution du problème de la finalité. La géologie, surtout dans ce domaine spécial qui s'appelle la paléontologie, renferme, il est vrai, des matériaux très intéressants, destinés à jouer un rôle important dans l'examen critique de l'évolutionnisme et du transformisme ; mais cette question sort du cadre de la cosmologie.

Nous voici donc arrivé au terme de cette étude dont le but était d'établir les liens de parenté qui rattachent la cosmologie aux sciences naturelles. Nous croyons l'avoir suffisamment montré, si le but de la philosophie lui assigne une place à part, la méthode qu'elle doit employer pour l'atteindre, en fait une sorte de prolongement naturel des études scientifiques.

Ce but lui-même détermine la sphère de ses incursions : ici elle emprunte aux sciences les faits et les lois certaines qui orientent sa marche ; là, elle rencontre les théories et hypothèses qui confirment et accroissent ses espérances ou semblent l'inviter à une orientation nouvelle. De là résulte, en fait, une zone mixte où la science et la philosophie se rencontrent et se disputent le terrain. Cependant, nous l'avons dit, les questions que la cosmologie se propose de résoudre sont d'un ordre supérieur; elles visent l'univers matériel tout entier. Ainsi en est-il de la constitution dernière des substances corporelles. Si, à raison de son objet, elle se voit donc forcée de suivre la nature dans toutes les manifestations capables de la mettre en relief, et de faire ainsi de légitimes emprunts aux sciences naturelles, ce n'est, toutefois, que dans ce coup d'œil général qui embrasse l'ensemble de ces révélations utiles, qu'elle peut se prononcer en connaissance de cause. Qu'y a-t-il, d'ailleurs, d'étonnant en cela ? N'est-ce pas la même nature qui livre ses secrets partiels à la physique, la cristallographie, la minéralogie, la géologie, la chimie ? Dès lors, comment déterminer avec assurance les caractères du fonds substantiel des êtres, sans avoir l'œil constamment fixé sur l'ensemble des phénomènes dont ces sciences se partagent l'étude ?

Cette méthode naturelle à la cosmologie nous fait toucher du doigt le danger qu'il y a d'aborder, dans l'exposé des sciences particulières, les questions philosophiques.

En général, l'homme de science, obligé de limiter à une sphère plus ou moins restreinte ses investigations favorites, ne peut porter qu'un intérêt secondaire aux autres branches qui n'ont pas de relation directe avec l'objet de ses études. Dans cet ordre d'idées, vient-il à soulever un problème de philosophie, il lui sera bien difficile de ne point céder à la suggestion qu'exercent naturellement sur lui les données qui lui sont spécialement familières. Peu disposé, par conséquent, à faire

appel à ces divers ordres de faits, également indispensables à la justification d'une conclusion d'ensemble, il sera bien tenté de ne tenir compte que d'une partie des faits et d'embrasser une théorie cosmologique qu'une vue plus synthétique lui ferait peut-être désavouer.

C'est aussi pour ce motif que nous disions plus haut, que les procédés inductifs propres aux sciences ne peuvent les conduire sûrement à la solution de ces problèmes d'un ordre supérieur.

La cosmologie a donc une méthode propre qui révèle à la fois son autonomie tout en la rendant tributaire des sciences.

Loin de nous, cependant, la pensée d'accentuer cette dépendance au point de révoquer en doute la valeur de tout système cosmologique né avant leur éclosion. Nous l'admettons aisément, une connaissance vulgaire des phénomènes de la nature, l'ordre qui embrasse l'univers matériel, ordre dont la constatation ne saurait être l'apanage exclusif du savant, la finalité qui se traduit si visiblement dans la récurrence invariable des mêmes êtres, enfin l'étude de l'homme d'après les données de la conscience, suffisent sans aucun doute à manifester au philosophe les causes constitutives des êtres corporels.

Mais cette méthode, croyons-nous, ne répond plus aux besoins actuels.

Le champ de la cosmologie s'est éclairé de lumières inconnues avant ces derniers siècles; les phénomènes naturels ont été l'objet de longues et patientes études qui en ont révélé les secrets les plus intimes; des théories générales sont venues les systématiser et en exprimer l'enchaînement. En un mot, la nature tout entière se montre sous un jour nouveau.

Sur ce même terrain où la philosophie traditionnelle avait régné en maîtresse, le mécanisme rajeuni s'est développé en poussant de puissantes racines dans toutes les sciences. Il se pose audacieusement devant son ancienne rivale en se prévalant d'avoir son arsenal dans les sciences elles-mêmes.

Pourquoi donc le philosophe n'interrogerait-il pas cette nature mieux connue? pourquoi se refuserait-il à bénéficier de ces découvertes qui pourraient donner à son système une base plus solide et plus large? D'ailleurs, comment se mettre à l'abri des coups de l'adversaire si on n'en connaît pas les armes et le plan d'attaque?

Aussi, à notre avis, une hypothèse cosmologique ne ralliera les sympathies et l'adhésion des penseurs, qu'à la condition de présenter les caractères d'une théorie vraiment scientifique.

D. Nys.

XI.

L'adaptation selon M. Delbœuf.

M. Delbœuf a fait des expériences très intéressantes sur la sensibilité lumineuse aux diverses régions de la rétine et il a publié les lois de cette sensibilité; il termine cette communication par une déclaration transformiste qui attribue le mérite de ces lois à nos arrières ancêtres animaux : à une époque où ceux-ci avaient le bon esprit de se transformer humainement, ils ont amélioré, on ne peut mieux, leurs conditions de vision.

M. Delbœuf veut bien nous dire que nos ancêtres les plus reculés avaient les yeux placés latéralement comme le lièvre ou le caméléon, ce qui les privait du plaisir de regarder distinctement devant eux. Mais nos bons ancêtres ont su s'adapter à cette agréable faculté; leurs yeux ont quitté peu à peu le voisinage des oreilles, se sont alignés dans la position charmante que nous connaissons. En subissant cet enjolivement, nos arrières ancêtres ont su conserver les talents visuels antérieurs, c'est-à-dire les variations de sensibilités visuelles que M. Delbœuf suppose ou devine chez les animaux; de là les lois actuelles de sensibilité rétinienne pour la lumière aux divers endroits de la rétine.

Mais voici une citation textuelle.

« On peut, dit Delbœuf, représenter comme suit la genèse de cette différenciation de fonctions entre la tâche jaune et la périphérie de la rétine. A mesure que les yeux de nos ancêtres les plus reculés quittaient la position latérale pour se rapprocher du milieu de la face et se placer sur un même plan, et prenaient ainsi progressivement une position nouvelle qui favorisait de plus en plus la vision distincte, la sensibilité pour les différences d'éclat restait pour ainsi dire, au même endroit par rapport au corps et se déplaçait sur la rétine en gagnant surtout la partie interne et supérieure. » [1])

[1]) Un nouveau centre de vision dans l'œil humain. *Revue Scientifique* 1883, III vol. 6, p. 170.

Nous avons affaire ici à un nouveau phénomène d'adaptation [1], déclare M. Delbœuf, en termes de conclusion.

Pour nous, nous pensons que l'adaptation darwinienne des espèces n'a que faire en cette occurrence.

L'explication que M. Delbœuf cherche si loin et il y a si longtemps chez nos ancêtres les plus reculés, nous la trouvons directement dans les conditions mêmes de la sensibilité rétinienne.

Après avoir découvert les lois scientifiques dont la portée et le mérite est réellement considérable, l'éminent professeur de Liége s'est trop hâté de forger un argument pour des convictions darwiniennes.

Reprenons d'abord les faits. Nous les reproduisons entièrement d'après l'exposition de M. Delbœuf.

La perception lumineuse semble plus développée dans les parties supérieures de la rétine; elle atteint un maximum en une ligne située verticalement au-dessus de la tâche jaune. Cette ligne commence à 30° au-dessus de la tâche jaune de façon que le point de sensibilité maximum est à 50° au-dessus de cette tâche; la sensibilité rétinienne et l'excitation lumineuse décroît dans les zônes disposées autour de cette région de sensibilité maximum.

D'une façon générale la sensibilité est moindre dans les parties inférieures et extérieures de la rétine, c'est-à-dire, dans les régions qui correspondent aux parties inférieures et latérales du champ visuel.

Comme disent les physiologistes, il semble qu'il y ait un commencement d'hémianopsie des parties supérieures et intérieures de la rétine pour les excitations lumineuses.

En réalité, dans les conditions normales, la sensibilité rétinienne est identique en tous les points de la rétine; les différences constatées par M. Delbœuf, sont dues aux conditions accidentelles de ses expériences. Ce sont ces conditions que nous allons examiner.

Avant l'expérience, la rétine de l'observateur dans sa partie inférieure et latérale avait reçu des impressions lumineuses spéciales. 1° On sait que la sensibilité lumineuse varie en sens inverse de l'excitation moyenne que subit la rétine, et que de plus, cette sensibilité

[1] Ibidem, in fine.

lumineuse, une fois émoussée par la lumière, ne se relève que progressivement et après un temps plus ou moins long suivant le degré de l'excitation subie [1].

2° On peut à volonté, en variant les conditions de l'expérience, produire cette hémianopsie dans d'autres régions rétiniennes que celles décrites par Delbœuf.

En exposant ses yeux latéralement à la lumière, M. Charpentier a observé pareille hémianopsie des deux moitiés gauches de l'œil (moitié externe de l'œil droit et moitié interne de l'œil gauche).

3° Il suffit de maintenir les yeux pendant une vingtaine de minutes dans l'obscurité complète pour faire disparaître toute trace de l'hémianopsie que Delbœuf a constatée; toutes les parties de la rétine dans le repos de l'obscurité reprennent invariablement la sensibilité uniforme que des excitations intenses avaient émoussée en certaines régions. On trouve alors exactement que toutes les parties du champ visuel sont également excitables [2].

4° Si dans les observations de Delbœuf la partie inférieure de la rétine était moins sensible, cela tient à ce que c'est cette partie qui reçoit la lumière du ciel. Au contraire, la partie supérieure qui correspond au sol sera relativement plus reposée, moins impressionnée et plus excitable. Un oiseau qui s'envole devant nous se détache de moins en moins sur le ciel, mais au moment où il cesse d'être aperçu dans la moitié supérieure du champ visuel, il sera encore vu si nous élevons le regard au-dessus de sa direction, c'est-à-dire si nous l'observons indirectement dans la moitié inférieure du champ visuel. (Observation signalée par Paul Bert.)

La moitié correspondante de la rétine (la supérieure), est en effet plus ou moins reposée relativement à l'autre moitié exposée au ciel, et sa sensibilité est plus grande.

Même chose pour nos amateurs de tableaux qui renversent la tête pour voir les toiles plus intensément. A citer aussi les touristes qui

[1]) Voir l'excellent livre de M. Charpentier, La lumière et les couleurs. Baillière, 1888.

[2]) Au centre de l'œil une seule région se montre moins sensible. C'est la fovea de la tâche jaune; mais cette région est tellement exigue, que pour la grandeur ordinaire des images cette différence est absolument inappréciable. (Expériences de Charpentier, expériences d'Aubert.)

font de même pour voir les paysages plus brillants. De même aussi ces deux remarques de Charpentier : Si nous fixons le regard vers l'horizon, nous ne sommes pas éblouis par les rayons lumineux d'en haut qui ont déjà émoussé la partie inférieure de la rétine par leur action prolongée; mais élevons maintenant le regard au zénith, le ciel occupera la partie inférieure du champ visuel et excitera la moitié supérieure de la rétine plus impressionnable parce qu'elle n'aura été excitée auparavant que par le sol plus ou moins sombre (à moins de cas spéciaux). Aussi l'œil sera-t-il ébloui plus ou moins fortement, en tout cas beaucoup plus que tout à l'heure.

Quand nous sommes dans notre cabinet ou dans notre laboratoire, nous nous plaçons le plus souvent au devant d'une fenêtre, qui éclaire les parties centrales de notre champ visuel : les parties les plus excentriques moins excitées sont donc pour quelque temps moins impressionnables, et c'est en effet, ce qui a été observé maintes fois. Enfin, si les régions extérieures de la rétine, dans les expériences de Delbœuf, se sont révélées moins excitables à la lumière, cela tient à ce qu'elles correspondent aux parties des champs visuels monoculaires, qui se recouvrent dans la vision binoculaire et qui, recevant ainsi une excitation lumineuse plus forte, émoussent leur sensibilité photométrique.

Cette propriété de la rétine de proportionner sa sensibilité à l'intensité des excitations, a reçu le nom d'*adaptation rétinienne.* Cette adaptation de la sensibilité à l'excitation se retrouve dans tous les domaines de nos sensations. C'est une des données générales de la physiologie et de la psychophysique si bien exposée dans les œuvres du professeur de Liège; elle n'a rien de commun avec l'adaptation darwinienne dont M. Delbœuf nous détaillait avec tant d'imagination l'influence surprenante sur nos premiers ancêtres. A. Thiéry.

XII.

Le Positivisme et l'évolution intellectuelle.

Selon les positivistes, la raison, en voulant connaître ce qui est au delà du domaine de l'expérience, pénètre dans une sphère qui n'est plus la sienne. Ne pouvant se former une juste idée de ses forces avant d'en avoir fait usage, elle se les exagère tout d'abord; mais, en les développant, elle en apprécie de mieux en mieux l'exacte portée. On la voit alors renoncer à la connaissance spéculative des causes et des substances pour s'en tenir à la connaissance empirique des phénomènes. Seule la méthode positive présente donc un caractère vraiment scientifique. Le mode de penser « positif » est le propre d'une intelligence arrivée à la plénitude de son développement.

Les arguments invoqués à l'appui de cette assertion, sont des arguments de fait. Les positivistes prétendent appuyer leur thèse sur des preuves d'ordre historique; ils cherchent à montrer par l'histoire, que les sciences en se développant tendent à se constituer sur des bases exclusivement positives, abandonnant peu à peu les hypothèses, par lesquelles on avait voulu rendre compte des faits, pour se contenter d'enregistrer ceux-ci et de les classer d'après des rapports de ressemblance et de dissemblance, de coexistence ou de succession. Voyons quelle a été, d'après les positivistes, l'évolution des idées religieuses et scientifiques à travers les âges et comment leur thèse résulte de cet exposé prétendument historique.

L'univers, nous disent les positivistes, peut se concevoir de trois façons différentes :

1° En attribuant les phénomènes qui s'y accomplissent à l'action surnaturelle et souveraine de la Divinité, c'est-à-dire à des causes

personnelles douées d'intelligence et de liberté comme nous. Cette conception est dite *théologique*.

2° En leur assignant des causes impersonnelles et d'une réalité très indéterminée. C'est ainsi que l'on suppose aux substances corporelles certaines propriétés ou puissances occultes; que l'on attribue aux substances vivantes quelque principe vital ; ou que l'on cherche enfin à expliquer le cours des événements par les tendances fatales d'une sorte de réalité universelle, désignée sans le nom de Nature. Ces causes, au dire des positivistes, sont de pures abstractions créées par l'esprit; nous leur octroyons arbitrairement une existence en dehors de nous. Leur action ne serait pas surnaturelle comme dans l'hypothèse théologique mais naturelle. Cette seconde conception est dite *métaphysique*.

3° On peut enfin envisager les phénomènes d'après une conception positive, c'est-à-dire au seul point de vue de leurs caractères extérieurs et des rapports invariables de coexistence ou de succession, de ressemblance ou de dissemblance dans lesquels ils se présentent directement aux regards de l'expérience.

Entre les deux premières conceptions et la troisième existe une différence essentielle qu'il importe de signaler. Les conceptions théologiques et métaphysiques sont explicatives et à priori. Nous y voyons l'esprit humain demander le pourquoi des choses à des hypothèses telles que l'intervention d'une divinité ou de quelque entité abstraite. La troisième conception, au contraire, n'est nullement explicative et a priori, elle est toute empirique, et présente les faits tels que nous les percevons, abstraction faite de leurs causes.

Les positivistes sont d'avis que chacune de ces conceptions représente un degré différent de développement intellectuel. Le mode théologique marque l'état d'enfance de la raison, le mode positif en marque l'apogée, le mode métaphysique représente une période intermédiaire.

Toutefois, il ne faudrait pas s'imaginer que ces trois modes de penser se soient succédés de telle façon, que le commencement de l'un ait été précisément la fin de l'autre. Toutes les sciences n'ont pas suivi, en progressant, une marche parallèle. L'influence théologique avait déjà disparu chez celles-ci, qu'elle

s'exerçait encore chez celles-là. De plus, dans chaque science, le passage d'une phase à une autre n'a pu s'opérer que par une substitution lente des idées nouvelles aux anciennes. C'est ainsi que nous verrons les idées métaphysiques s'affirmer peu après les idées théologiques et l'influence des premières combattre et neutraliser longtemps celles des secondes.

Voyons comment, d'après les positivistes, les divers modes de penser, que nous venons de définir, ont tour à tour prévalu dans l'intelligence humaine, quelles circonstances ont déterminé leur avènement, leur développement et leur décadence.

L'homme primitif, obéissant à une tendance instinctive de son esprit, voulut se rendre compte des faits qui s'accomplissaient sous ses yeux. L'explication théologique se présenta d'elle-même à sa pensée. Comme sa raison, encore incapable d'un travail réfléchi, réclamait une solution au problème qu'elle s'était posée, l'explication la plus facile fut pour lui la plus séduisante et il commença par l'accepter spontanément : se sentant la cause intelligente et libre de ses actes, il lui parut tout naturel d'assigner aux phénomènes extérieurs, des causes douées, comme lui, de personnalité. De plus, comme il voyait la plupart des forces de la nature exercer sur son existence et sur son développement une action, à laquelle il ne pouvait se soustraire, ignorant encore l'art de diriger ces forces et de les utiliser, il se sentit dans un état de dépendance vis-à-vis des agents prétendument personnels dont elles émanaient. Son imagination, encore dans l'enfance, eut bientôt fait de ces agents des êtres supérieurs doués d'une puissance surnaturelle, et il reconnut formellement leur souveraineté par l'acte d'adoration. De là, s'il faut en croire les positivistes, la croyance au surnaturel, les pratiques religieuses, les dogmes et les cultes.

A l'origine, l'homme voyait les choses comme les voit l'animal, c'est-à-dire qu'il en avait une connaissance individuelle et non synthétique. Il constatait les faits isolément, au fur et à mesure qu'ils s'accomplissaient sous ses yeux, mais ne songeait nullement à découvrir leurs rapports. L'ordre de l'univers ne se révélait pas à sa raison à peine éclose. Sa vue mal exercée s'attachait aux détails, mais ne pouvait embrasser l'ensemble. Dans cet état primitif, il s'imaginait

voir dans chacun des agents naturels, qui s'affirmaient avec une force supérieure à la sienne, quelque divinité cachée. Les dieux s'identifiaient alors avec les choses de la nature. C'était l'époque du Fétichisme ou du Naturalisme.

Mais le développement des sciences naturelles, en préparant l'avènement de la conception positive, remplaça la forme religieuse première par des formes plus parfaites. Le Fétichisme devint le Polythéisme et celui-ci ne fut qu'un acheminement vers le Monothéisme.

Une observation plus attentive du monde extérieur fit voir à l'homme les ressemblances des choses; il les compara, les répartit en divers groupes et apprit ainsi à coordonner ses connaissances jusque là incohérentes.

La nature de la divinité s'en trouva changée. On attribua à un seul agent la direction ou la production de toutes les choses ou de tous les phénomènes d'une même classe, au lieu de voir dans chacune de ces choses un Dieu distinct. Le nombre de divinités devenait, par le fait même, moins considérable; elles cessaient de s'incorporer aux êtres de la nature pour en prendre la direction suprême.

Ce n'était pas seulement l'essence des dieux qui changeait, mais encore leur action. L'homme, ainsi que nous venons de le dire, avait appris par une étude plus attentive du monde extérieur à découvrir les ressemblances et les dissemblances des choses, il s'était mis à classer les données de ses observations; mais en même temps, il avait pu s'apercevoir que les phénomènes coexistent et se succèdent dans un ordre invariable. Une expérience fréquemment répétée lui avait appris que tel phénomène est toujours accompagné ou suivi de tel autre. Il avait vu jusque là dans le gouvernement du monde le fait de volontés entièrement libres qui ne prenaient conseil que d'elles-mêmes. Cette conception ne pouvait se concilier avec l'ordre immuable que révélait le spectacle des évènements. Au lieu de prêter aux causes surnaturelles une conduite capricieuse, ainsi qu'il l'avait fait, il dut leur reconnaître une action réglée d'après des principes fixes. A l'idée d'une puissance surnaturelle venait s'ajouter l'idée d'une sagesse infinie dirigeant cette puissance. L'action de la divinité devenait ainsi ordonnée.

De plus, elle cessait d'être présente aux phénomènes, pour n'être

plus qu'une direction générale s'exerçant à distance. Les dieux avaient quitté ce monde; l'imagination populaire les reléguait dans quelque région supérieure, inacccessible aux regards des mortels, mais d'où ils présidaient au cours des événements.

Or, l'esprit humain, encore imbu des images sensibles, ne put concevoir cette action à distance sans le concours supposé de causes intermédiaires. Il imagina des agents, par lesquels l'action des dieux était transmise aux choses. Ces agents, qui ne possédaient de réalité que dans sa pensée, il leur attribua une existence concrète, et rapporta ainsi les phénomènes, à des abstractions prétendument réalisées, comme à leurs causes immédiates. Ainsi apparaissait peu après, le Polythéisme, le mode métaphysique.

Le progrès des sciences empiriques, en mettant en évidence l'ordre immuable de l'univers, avait déterminé la transformation du Fétichisme en Polythéisme et l'avènement de la conception métaphysique. Les dieux, qui s'étaient identifiés jusque là avec des plantes, des animaux ou des astres, cessaient d'appartenir au système du monde; ils s'élevaient dans des sphères inconnues; leurs formes conservaient sans doute quelque chose de sensible; l'imagination pouvait encore se les figurer mais l'œil ne les fixait plus. L'explication théologique devenait, par le fait même, insuffisante. Le polythéisme supposait une action à distance et par conséquent des causes intermédiaires. Ces causes, l'esprit humain les créa, leur attribuant par une hypothèse gratuite et *a priori* une réalité en dehors de lui. Ainsi, les explications métaphysiques suppléaient à l'insuffisance des explications théologiques et les conciliaient avec les conclusions empiriques.

Ce n'est pas tout. Le Polythéisme n'était lui-même qu'un acheminement vers une forme théologique plus parfaite qui devait constituer le terme de l'évolution religieuse; je veux dire le Monothéisme.

Les mêmes causes, dont naquirent le Polythéisme et le mode métaphysique, engendrèrent le Monothéisme. Nous l'avons dit, la conception de l'ordre universel et constant, qui préside à la marche générale du monde, avait, en se dégageant des données empiriques, transformé le Fétichisme en Polythéisme et déterminé l'avènement du mode métaphysique. Cette même conception, se fortifiant de plus en plus dans les esprits par le développement continu des sciences naturelles,

donna naissance au Monothéisme. L'idée d'un ordre universel se conciliait difficilement avec les croyances polythéistes; on ne pouvait en effet l'expliquer qu'en supposant une entente préalable entre les Divinités qui se partageaient le gouvernement du monde. On commença donc par accorder à l'une d'entre elles une sorte de souveraineté sur les autres; mais, à un moment donné, l'homme, en quête d'explications nouvelles, jugea plus simple de remplacer une multitude de divinités, agissant de concert, par un Dieu unique dont l'action ne pouvait être en désaccord avec elle-même.

Tel fut l'avènement de la forme religieuse la plus parfaite. Un seul Dieu prenait donc la direction suprême des choses. Cette direction n'était point arbitraire et capricieuse mais réglée par une sagesse infinie. Elle ne supposait pas comme jadis une intervention expresse et actuelle de la Divinité à propos de chaque fait spécial, mais bien plutôt une impulsion initiale communiquant au mécanisme de l'Univers le mouvement dont l'effet se perpétuait à travers les âges.

D'autre part, les réalités abstraites, inventées par le mode métaphysique, avaient envahi le domaine théologique, remplaçant partout les agents surnaturels du Fétichisme et du Polythéisme. Le nombre de ces réalités s'était accru en même temps que diminuait celui des Dieux. Au dessous du Créateur unique, par lequel s'expliquait l'origine de l'univers et son fonctionnement général, étaient sensées agir une foule de causes n'ayant de réalité que dans l'esprit qui les avait conçues. On rendait compte d'un fait ou d'un groupe de faits en les supposant produits par quelque abstraction réalisée, tel que le principe vital chez les plantes et les animaux, les tendances de la Nature, etc.

Le Criticisme vint ensuite. Il s'attaqua aux hypothèses théologiques et métaphysiques; essaya de démontrer que les prétendues réalités inventées pour rendre compte des faits, n'étaient que de simples créations de la raison, qu'elles n'avaient aucune objectivité en dehors d'elle, ou mieux encore qu'elles étaient des mots vides de sens, destinés à couvrir l'ignorance des esprits, qui, par une étrange illusion, les avait pris, jusque là, pour des explications. Le Criticisme déblayait ainsi le terrain en ouvrant la voie à la philosophie positive. Celle-ci venait donc tout simplement formuler des tendances que trahissait depuis longtemps le mouvement des esprits.

Telle est, d'après les écrits des philosophes Positivistes, l'histoire du développement de l'intelligence humaine.

Voyons comment leur thèse se dégage de cette histoire.

Au dire de cette école, la conception positiviste des phénomènes est la seule qui soit digne d'une intelligence développée. Les sciences en se perfectionnant, tendent de plus en plus à se constituer sur des bases exclusivement positives; elle renonce à la connaissance des causes pour s'en tenir à la connaissance coordonnée des évènements. La transformation du Fétichisme en Polythéisme, du Polythéisme en Monothéisme, ainsi que l'apparition du mode Métaphysique et ses empiètements successifs sur le domaine Théologique, se produisirent sous l'influence d'une conception spéciale de l'univers, conception qui s'était insensiblement dégagée des projets de la science.

Or cette conception a revêtu dès son origine les deux caractères essentiels du point de vue positif. Le premier caractère se trahit dans la classification des phénomènes d'après des rapports invariables de coexistence ou de succession; le second consiste à considérer l'esprit humain comme radicalement incapable de rendre compte des faits perçus. En d'autres termes, le mode positif suppose une connaissance coordonnée des phénomènes, abstraction faite de leurs causes. Ces deux caractères apparaissent presque dès l'origine de l'évolution intellectuelle, et vont s'accentuant en même temps qu'elle poursuit son cours.

Dans les âges primitifs, l'homme conçoit l'univers comme un ensemble incohérent, sorti du chaos où les choses naissent, se transforment et disparaissent indépendamment de toute loi, mais d'après les caprices souvent bizarres de divinités innombrables qui s'identifient avec certains objets de la nature. L'homme ne se préoccupe nullement d'une harmonie universelle dont il n'a pas encore conscience.

La conception positive commence à se dessiner lorsque, par une étude plus attentive de la nature, se révèlent certains rapports constants entre les phénomènes. On s'habitue peu à peu à voir dans la succession de ceux-ci, non plus le fait de volontés arbitraires et capricieuses, mais la manifestation d'un ordre immuable et général.

Cette conception nouvelle possède déjà un des caractères essentiels

du point de vue positif; elle présente, en effet, les événements comme régis par des lois fixes.

Quant au second caractère du mode positif, qui consiste à renoncer à toute explication des phénomènes, à raison de l'incompréhensibilité de leurs causes, il apparaît lui aussi, au dire des Positivistes, plus ou moins accentué, dans chacune des phases que traverse le développement de la pensée humaine.

Chez les peuples primitifs que dominent le sentiment et l'imagination, la Divinité revêt des formes concrètes et matérielles. L'homme la place dans les plantes, dans les animaux, parfois même dans des objets fabriqués de sa main. Toutefois alors déjà la conception de la divinité comporte la croyance au mystère. Le sauvage qui se prosterne devant une idole de pierre, y devine quelque chose de plus qu'un objet façonné par des mains humaines, puisqu'il lui attribue une vertu qu'il ne reconnaît ni à la pierre ni à l'homme. Ce quelque chose qui échappe à sa compréhension, il en a déjà conscience. Mais cette conscience encore rudimentaire se traduit plutôt par une sorte de sentiment superstitieux que par une croyance rationnelle nettement définie. La pensée, encore noyée dans le sensible, est impuissante à dégager la Divinité des formes grossières et saisissables que lui prête l'imagination.

A mesure que s'élève le niveau des intelligences, l'élément mystérieux, qui apparaissait vaguement dans les religions primitives, se précise d'avantage. La Divinité devient de plus en plus idéale et par le fait même moins saisissable; elle se dépouille petit à petit de ses formes concrètes; elle cesse d'être une plante ou un animal pour acquérir une nature comprenant toutes les qualités de la nature humaine mais avec une plus grande perfection; elle quitte la terre pour une région céleste où le regard ne peut la suivre, bien qu'elle conserve encore dans l'imagination de ses adorateurs une apparence sensible. Les plantes et les animaux divinisés font place aux dieux de la Mythologie, et finalement, le Monothéisme fera de la Divinité, un être un, ne possédant de l'homme que ses facultés supérieures et dépassant la portée de nos connaissances de toute l'étendue de son infinité. C'est alors, de l'avis même des théologiens, que la cause suprême des choses devint l'être mystérieux et incompréhensible par excellence.

Si nous considérons ensuite les explications métaphysiques qui tendent à se substituer de plus en plus aux explications théologiques, nous y voyons l'idée de cause prendre une forme encore plus abstraite et moins compréhensible. Si la cause suprême apparaît dans le Monothéisme, dépouillée de tous ses attributs sensibles, elle possède du moins, à l'instar de la personne humaine, l'intelligence et la volonté. Or, c'est précisément à raison de cette analogie avec notre nature, que nous pouvons, jusqu'à un certain point, la concevoir. Dans le mode métaphysique, au contraire, les causes échappent non seulement aux sens externes, non seulement à l'imagination mais même à la raison qui cherche vainement quelque ressemblance entre l'homme et ces entités indéterminées et impersonnelles.

En réalité, les explications que l'on donne des phènomènes deviennent alors purement verbales, et l'illusion qui les faisait prendre pour des explications réelles ne peut manquer de se dissiper tôt ou tard.

* *
*

L'évolution intellectuelle telle que la décrivent les positivistes et Auguste Comte, est-elle bien une preuve en faveur de leurs doctrines?

Une vérité nous semble se dégager des faits affirmés par A. Comte. A mesure que progressent les sciences, les croyances grossières et superstitieuses des religions primitives tombent en discrédit. Les étranges divinités, qu'avait inventées l'imagination populaire, et dont l'action essentiellement capricieuse et fantasque, semblait un principe de trouble et de désorganisation au sein de l'univers, s'évanouissent pour céder la place à des causes agissant d'après des lois régulières et sages.

On en voudrait conclure que les progrès scientifiques doivent finalement amener la disparition totale des idées théologiques et le triomphe du positivisme.

Mais on cherche vainement le fondement decette prétendue conclusion. Après avoir établi une distinction très nette entre le fétichisme et le monothéisme, et considéré celui-ci comme le terme d'une évolution intellectuelle dont celui-là marque le point de départ, A. Comte semble, au cours de son étude, oublier cette distinction et confondre

toute croyance religieuse avec le fétichisme. En cela, non seulement il est illogique mais il calomnie la religion en la plaçant sur le même pied que la superstition. Sans doute, elles supposent l'une et l'autre la croyance à quelque chose de plus ou moins incompréhensible et de surnaturel, mais la croyance superstitieuse est aveugle, arbitraire, le plus souvent inepte, en contradiction manifeste avec les conclusions de l'expérience qui révèle l'existence d'un ordre universel et constant dans le monde; au contraire, la croyance religieuse, dont le monothéisme est l'expression la plus élevée, ne repugne nullement à un ordre de cette nature; nous verrons que même elle s'en dégage.

A mesure que la religion progresse, elle repousse davantage l'idée d'une intervention absolument capricieuse et arbitraire de la Divinité dans le gouvernement du monde. Or, cette idée est au fond de toute superstition. Puisque la religion et la superstition se dévloppent en sens inverse l'une de l'autre, c'est commettre une grave erreur que de les confondre.

Certes, la critique d'un système devient très aisée, quand on se borne à n'en considérer que les exagérations et les abus. Mais un tel procédé est évidemment déloyal. Juge-t-on du langage humain par les bégaiements de l'enfant ou la parole incohérente du vieillard? Cherche-t-on dans le cadavre la perfection de l'organisme vivant? Le fétichisme est-il autre chose qu'une religion primitive à moins qu'il ne trahisse une décadence de l'esprit théologique? Et que faut-il penser dès lors d'une critique qui consisterait à adresser à la religion en général des reproches qu'il eut fallu réserver aux croyances arriérées ou décadentes d'un fétichisme superstitieux? Ce procédé essentiellement illogique est pourtant celui des positivistes.

Les progrès scientifiques amèneraient insensiblement, selon eux, la transformation du fétichisme en monothéisme; ce serait, sans aucun doute, un pas en avant dans la marche de l'esprit humain.

Mais nous ne voyons jusqu'ici, dans ce fait, qu'une confirmation de cet adage : la science conduit à la connaissance du vrai Dieu.

Il resterait à prouver que les progrès des sciences doivent nécessairement substituer le monothéisme au fétichisme et finir par faire disparaître celui-ci, en anéantissant du coup le règne de la philosophie théologique. La thèse positiviste serait ainsi établie, à condition

toutefois, qu'on démontrât l'existence d'une contradiction entre l'idée fondamentale du monothéisme et les lois générales et constantes qui régissent l'activité et la transformation des êtres. La seconde idée ne pourrait évidemment prendre possession de l'intelligence sans en bannir la première.

Disons toutefois que cette assertion n'est pas formulée dans les écrits d'Auguste Comte.

Quand aux positivistes qui lui ont succédé, on les a vu revenir à l'ancienne argumentation des criticistes; ils insistaient fort peu sur les preuves historiques comme s'ils en avaient compris l'insuffisance.

Stuart Mill, dont les paroles ne peuvent être suspectes de partialité en cette matière, reconnaît formellement que la conception d'un monde organisé et régi par des lois fixes n'est nullement incompatible avec celle du monothéisme. Voici un passage dont on comprendra sans peine l'importance.

« La philosophie positive, écrit Stuart Mill, maintient que dans » l'ordre existant de l'univers, ou plutôt de la partie qui nous en est » connue, la cause directement déterminante de chaque phénomène » est non pas surnaturelle mais naturelle. Il est compatible avec ce » principe, de croire que l'univers a été créé, et même est continuel- » lement gouverné par une intelligence, pourvu que nous admettions » que le gouverneur intelligent adhère à des lois fixes auxquelles il » n'est jamais dérogé d'une manière capricieuse etc., etc. »

Cette phrase tombée de la plume d'un des défenseurs les plus autorisés des doctrines positivistes, constitue un aveu que nous enregistrons. Le mode positif de penser n'est donc plus, Stuart Mill le reconnaît, le terme définitif d'une évolution intellectuelle dont le mode théologique serait le point de départ; sa destinée n'est point de se substituer complètement à celui-ci, et l'influence des idées religieuses ne doit plus être considérée comme un dernier vestige d'une époque primitive rudimentaire.

Le positivisme renonce donc à ses prétentions d'autrefois; il se rapproche de la religion et lui propose, par la bouche de Stuart Mill, de partager une souveraineté qu'il revendiquait pour lui seul. Mais n'abdique-t-il pas, par le fait même, ses principes essentiels? Si, comme veut bien le dire Stuart Mill, le positivisme ne condamne pas la

croyance que l'univers a été créé, qu'il est continuellement gouverné par une cause intelligente, comment pourra-t-il maintenir encore son principe fondamental qui proclame l'incompréhensibilité radicale des causes? Si affirmer l'existence de la cause dernière, lui attribuer une action créatrice, une réalité distincte de son œuvre, la doter enfin d'intelligence, n'est pas chose interdite à l'esprit humain, il n'est plus vrai de penser avec A. Comte, que les causes génératrices des phénomènes appartiennent à une sphère totalement inaccessible à l'esprit humain.

Le positivisme, tel que Stuart Mill le définit, revient, ou à peu près, à l'ancien système du moyen âge, présenté sous un titre nouveau.

Les Scolastiques, en effet, loin de méconnaître l'ordre et les lois de l'univers y voyaient une preuve spéciale de l'intelligence de la cause première; au lieu d'assimiler l'action de cette cause à la conduite capricieuse et désordonnée des dieux d'autrefois, ils la soumettaient aux principes d'une sagesse infinie.

En réalité, le Positivisme est radicalement incompatible avec l'idée religieuse; il ne peut se reconcilier avec elle sans abdiquer ses principes et n'être plus le Positivisme.

Ce serait aussi une erreur de croire avec les partisans de ce système, que le positivisme s'identifie avec la science; s'il y a incompatibilité entre le Positivisme et la religion, il n'en existe point entre la religion et la science. Loin d'anéantir les croyances Monothéistes, la conception d'un monde ordonné en provoque l'éveil ou les fortifie, tout au moins chez celui que tourmente le problème de l'origine des choses et qui étend sa vue au delà des données sensibles de l'expérience.

En effet, chez tous les peuples, quel que soit d'ailleurs leur degré de développement moral et intellectuel, on trouve une religion et une science. Cette religion n'est bien souvent qu'un Fétichisme grossier où la superstition fausse et dénature l'idée religieuse; cette science de son côté, n'a pour objet qu'un petit nombre de lois, implicitement reconnues, fondées sur des observations superficielles et vulgaires; mais l'une et l'autre présentent déjà, bien qu'à l'état rudimentaire, certains éléments d'une doctrine religieuse et d'un procédé scientifique plus avancés.

L'idée de quelque puissance souveraine, principe premier des choses, altérée parfois sans doute par l'imagination populaire, se retrouve au fond de toutes les croyances religieuses. Naturalisme, Polythéisme, Monothéisme sont autant de conceptions différentes d'un être absolu dont on s'accorde à reconnaître l'existence.

De même, l'homme du peuple, dépourvu de culture intellectuelle, en classant spontanément dans son esprit les résultats de ses constatations journalières et en rapportant inconsciemment les phénomènes, qui s'accomplissent sous ses yeux, à des lois générales et constantes, suit au fond le même procédé que le savant.

Aussi, en présence de ces faits indéniables, Spencer lui-même n'hésite pas à proclamer que la religion et la science répondent toutes les deux à quelque exigence primordiale de la nature humaine, et que malgré les controverses qui les divisent extérieurement, il doit subsister entre elles une harmonie fondamentale.

On sait sur quelles bases Spencer prétend les réconcilier. D'après lui, la science doit se renfermer tout entière dans le domaine empirique et reconnaître à la religion le droit exclusif d'affirmer l'existence d'un principe suprême. La religion, de son côté, accomplissant un acte de foi pur et simple, renoncera à tout enseignement concernant la nature de ce principe. Est-il un agent personnel, doué d'intelligence et de volonté, ou un être impersonnel, cause fatale et aveugle? Les théologiens s'abstiendront de résoudre cette question, car elle concerne ce qui est inconnaissable par essence.

Mais, qui ne voit que cette question a pour objet l'existence même de la religion? Celle-ci n'est-elle point tout entière dans nos rapports avec un créateur intelligent? Si la religion n'a plus le droit d'affirmer la personnalité de la cause suprême, comment aurait-elle le droit de s'affirmer elle-même? L'essai de conciliation que nous proposait Spencer aboutit, on le voit, à l'anéantissement de la religion.

Nous aussi nous admettons que la science et la religion répondent l'une et l'autre à une exigence supérieure de la nature humaine et qu'il ne peut y avoir entre elles que des contradictions apparentes et des conflits accidentels. Bien plus, la science conduit à la religion.

Tandis que l'animal ne reçoit que des impressions du monde extérieur, l'homme cherche à connaître la nature des choses qui

s'affirment sous ces impresssions. Le premier voit des phénomènes s'accomplir autour de lui et sa connaissance ne va pas au delà; le second veut découvrir certaines relations de causalité entre ces phénomènes. L'un se contente de percevoir, l'autre prétend encore expliquer. En un mot, nous éprouvons le besoin de connaître le pourquoi des choses et des évènements. C'est une loi fondamentale de nos esprits. Les Positivistes n'essaient point de la nier, mais ils se bornent à voir en elle une illusion de l'intelligence qui s'exagère la portée de ses forces. La curiosité naïve excitée à tout propos chez l'enfant dont la raison s'éveille, aussi bien que les recherches les plus approfondies des penseurs et des savants manifestent cette loi.

Pour satisfaire le besoin de nos intelligences, une explication quelconque ne suffit pas. Il nous faut l'explication dernière.

L'esprit rattache les conclusions complexes de l'ordre idéal à des principes plus généraux; ceux-ci, à d'autres principes plus généraux encore et son travail de généralisation ne s'arrête qu'à des vérités absolues, qui ne dépendent d'aucune autre mais possèdent une évidence propre.

De même, dans ses recherches relatives au monde réel, on le voit s'élever de plus en plus dans l'ordre des causes, allant de la cause immédiate à la cause médiate, de celle-ci à des causes de moins en moins prochaines, pour se rapprocher toujours davantage d'une cause dernière qui ne relève que d'elle-même.

Ainsi les travaux des sciences spéculatives comme des sciences expérimentales trahissent la même tendance de l'esprit humain vers l'absolu.

Or, lorsque ces sciences ont accompli leur tâche, en ramenant à une évidence première l'ensemble des vérités *a priori*, ou à un ordre constant la multitude des phénomènes, deux problèmes surgissent dans l'intelligence : le problème de l'objectivité des idées ou des principes de la raison pure, et celui de l'origine de l'univers.

Comment nos idées générales, éléments des jugements *a priori* et nécessaires, peuvent-elles se rapporter à l'ordre réel où tout semble contingent et particulier?

Comment s'explique l'existence du monde et l'unité harmonieuse qui s'y révèle?

Toutes les recherches de l'intelligence dans l'ordre métaphysique ou physique aboutissent à ces deux problèmes.

Or, à la religion appartient le pouvoir d'en fournir une solution définitive et rationnelle.

Nous ne prétendons nullement qu'il faille, pour s'assurer de l'objectivité de nos idées, démontrer au préalable l'existence de Dieu. Ce serait recourir à l'argumentation vicieuse de Descartes qui trouvait dans l'infinie perfection du Créateur la preuve que l'homme n'a pu être voué par la constitution même de sa raison à des erreurs perpétuelles et invincibles.

En cherchant à établir ainsi la valeur des opérations de l'esprit, Descartes oubliait que ces opérations avaient elles-mêmes servi à prouver l'existence et la sagesse du Créateur.

Lorsque nous considérons les individus qui nous entourent, il nous est impossible de ne point découvrir en eux les qualités que nous en pensons; et c'est là, sans aucun doute, le véritable fondement de notre certitude.

Mais autre chose est de constater la conformité de nos idées avec les objets, autre chose de rendre compte de cette conformité et de résoudre les difficultés soulevées par les Criticistes.

On connaît la solution qu'ils apportent au problème des universaux : Nous pensons la même chose d'un grand nombre d'objets; cependant nous devons reconnaître qu'ils ne s'identifient sous aucun rapport. C'est donc sous l'empire d'une illusion de l'esprit que nous leur attribuons un élément commun. Cet élément, objet de notre concept est une création de l'intelligence.

On répondrait vainement aux criticistes que l'abstraction nous permet de dégager, des êtres concrets, certaines qualités qui leur sont communes. Cette réponse, à notre avis, ne résoudrait guère la difficulté.

Nous nous représentons, dira-t-on, la nature humaine en la dégageant de tout ce qui la rend exclusivement propre à Pierre et nous parvenons ainsi à la concevoir comme pouvant aussi bien appartenir à Paul qu'à Pierre.

Mais la question consiste précisément à savoir comment on peut attribuer à Pierre la même nature qu'à Paul, tout en reconnaissant

que le premier individu est entièrement distinct du second puisqu'il ne peut se confondre avec lui en aucune façon. N'est-ce point là une contradiction manifeste ?

Il y a, nous semble-t-il, à cette difficulté une solution satisfaisante. La nature humaine n'est pas qu'*une fois* en Pierre et en Paul mais elle y est *deux fois;* ou en d'autres termes, Pierre et Paul ne possédent pas une même nature mais deux natures semblables.

Or, quel est le dernier fondement de cette similitude ? Il est incontestable que pour se ressembler Pierre et Paul doivent avoir quelque chose de commun. Mais cet élément quel est-il ? Il ne fait point partie de l'être même de Pierre et de Paul, car en ce cas, leur similitude deviendrait une identité. Nous nous représentons ce qu'il y a de commun entre eux comme un type idéal d'après lequel ils sont réalisés l'un et l'autre. Ce type, l'abstraction nous permet de le dégager de ses applications. Nos idées universelles sont donc comme le reflet de certaines idées archétypes qui sont le fondement la ressemblance entre les êtres.

Mais ces idées archétypes, auxquelles correspondent nos propres idées, où se trouvent-elles originairement, sinon dans une cause suprême et intelligente, qui, ayant tout exécuté a dû tout concevoir? Cette cause peut-elle être, en dernier ressort, autre que Dieu?

D'autre part, le monde sensible nous révèle sa contingence en même temps que son harmonie.

Les êtres qui le composent sont essentiellement variables et dépendants; ils tiennent donc leur existence de quelque cause productrice, qui doit être en dernière analyse une cause suprême et absolue.

Mais tous ces êtres, si divers, au point de vue de leur constitution, de leurs propriétés, de leurs activités et de leurs tendances, réalisent finalement cet ensemble grandiose et admirablement ordonné que nous appelons l'univers. L'ordre n'apparaît pas seulement dans le tout, mais on en trouve de saisissantes manifestations jusque dans les moindres détails.

Un tel spectacle ne peut manquer d'éveiller dans l'esprit la pensée d'une intelligence suprême et toute puissante, qui dispose toutes les parties d'après un plan préconçu, règle toutes les activités, fait naître

l'harmonie du conflit des forces, attribue je ne sais quelle fécondité mystérieuse à la destruction et à la désorganisation même des éléments.

A. Comte lui-même n'a pu se défendre toujours de ce sentiment. Aussi reconnaît-il que, de toutes les hypothèses relatives à l'origine du monde, il n'en est point de plus rationnelle que celle qui croit y voir la réalisation d'un plan préconçu.

Loin d'être en contradiction avec les résultats de l'expérience scientifique, l'idée religieuse s'en dégage donc spontanément.

Dieu est le fondement de l'ordre idéal comme de l'ordre réel, le principe de toute vérité et de toute existence. La science s'élevant jusqu'à Lui devient la religion ou plutôt la religion complète et couronne l'œuvre de la science.

J. HALLEUX.

XIII.

L'origine des Contes populaires

I talk of dreams;
Wich are the children of an idle brain,
Begot of nothing but vain fantasy
Wich is as thin of substance as the air,
And more inconstant than the wind...
(Shakespeare, Roméo, acte I, sc. IV.)

Lorsqu'en 1697 Charles Perrault, le malheureux auteur du *Parallèle des Anciens et des Modernes*, publia ses *Histoires ou Contes du temps passé*, il n'osa signer son livre et le présenta au nom de son jeune fils à Élisabeth Charlotte d'Orléans, en s'excusant de lui offrir de « semblables bagatelles ». Bien que le goût des contes merveilleux dût être assez développé dans une cour où régnait la mode des féeries et des bergeries, le vieil académicien ne soupçonnait guère que seule cette œuvre charmante tirerait son nom de l'oubli. Et, à coup sûr, il ne croyait pas qu'un siècle et demi après lui, des hommes très graves passeraient leur vie à recueillir pieusement ces histoires enfantines, à les comparer entre elles et à leur demander d'étranges révélations.

La science des traditions populaires est une des nombreuses conquêtes du XIXe siècle. Nous avons désappris l'ignorant dédain de nos pères pour ces naïfs récits, et une science a surgi, qui s'efforce de faire dans le domaine de l'imagination de l'homme ce que la microbiologie, par exemple, fait dans le domaine de la matière vivante. Et de même que celle-ci va surprendre, au sein des organismes infiniment petits, les secrets de la vie physiologique ; de même celle-là s'attache aux produits les plus humbles et les plus rebutés de la pensée humaine — une coutume, un mythe, un conte — et y cherche des fondements psychologiques, des lois de la vie spirituelle.

Définir ainsi l'étude du Folklore, et spécialement l'étude des contes populaires, c'est en marquer la réelle portée philosophique. C'est aussi en montrer l'intérêt et le charme profonds. N'a-t-elle pas pour objet les conceptions les plus bizarres, les plus curieuses de l'esprit, depuis les aventures divines ou héroïques jusqu'aux plaisanteries humaines? Vous surtout, esprits de l'air et des eaux, elfes subtils, gnomes rusés, fées aériennes, sœurs gracieuses de la reine Mab, qui illuminiez nos rêves d'enfants, qui vous créa?..... N'est-il pas très attrayant de rechercher l'origine et la signification de ces histoires?

Nous avons essayé dans les pages qui suivent d'exposer largement la question de l'origine des Contes populaires et les diverses théories conçues pour la résoudre, soit qu'elles aient prétendu expliquer la *genèse* et la *signification*, ou qu'elles aient simplement voulu décrire la *diffusion* de ces êtres à la vie si dure et si merveilleusement féconde.

Cette étude nous a été inspirée par la lecture d'un très beau livre paru l'an dernier sur *les Fabliaux* [1]). L'auteur, M. Joseph Bédier, est un des romanistes les plus distingués de la jeune école française, aussi intéressant par la clarté et la finesse de son esprit, que par la sûreté et l'étendue de son érudition. Son ouvrage, longuement préparé et longtemps attendu, est bien l'un des plus marquants qui aient paru dans ces dernières années [2]). La portée en est double.

Il contient dans sa seconde partie, une étude littéraire de ces *contes à rire en vers* que le moyen âge français a appelés *fabliaux* ou *fableaux*. M. Bédier y analyse avec la plus heureuse justesse leur style et leur esprit, fixe leur place dans la littérature du temps, et nous dépeint en un vivant tableau l'existence aventureuse, les mœurs, les idées de ces clercs errants *(goliardois)*, de ces jongleurs dont le plus extraordinaire fut Rutebœuf, de ces ménestrels de cour : Watriquet de Couvin, Jacques de Baisieux, Jean de Condé [3]). —

[1]) *Les Fabliaux, études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge*, par Joseph Bédier. Paris 1893.

[2]) Il est déjà complètement épuisé.

[3]) Dans la *Revue des deux Mondes* (1er sept. 1893) M. Brunetière, rendant compte du livre de M. Bédier, débute par cette phrase que nous transcrivons à titre de document : « Si l'on commence par poser résolument en principe ou

Depuis l'article déjà ancien de J. V. Le Clerc [1]), conçu d'après un plan beaucoup plus général et moins net, on n'avait plus entrepris d'étude d'ensemble sur les fabliaux. Voici désormais délimité et éclairci un chapitre important de notre histoire littéraire médiévale.

Mais l'intérêt philosophique du livre réside dans la première partie. L'auteur n'a pas craint d'aborder, sous l'une de ses faces, l'inextricable problème de l'origine des contes. Il l'a traitée avec une belle vaillance et, ce qui est plus remarquable, il a tenté d'ébranler la théorie actuellement régnante dans le monde des philologues et des folkloristes.

Pour décrire l'aspect général de la question, il nous faut d'abord en préciser les termes, développer ensuite les systèmes mythologiques fondamentaux que M. Bédier se borne à indiquer rapidement et enfin le suivre pas à pas sur le terrain spécial où il étudie, argumente et conclut.

*
* *

« Il estoit une fois un Gentil-homme qui épousa en secondes nopces une femme, la plus haütaine et la plus fiere qu'on eut jamais veuë... » A ce début déjà vous avez reconnu l'aimable histoire de Cendrillon, persécutée par sa méchante belle-mère et qui, grâce à sa petite pantoufle de verre, épousa le fils du roi. Mais vous ignorez peut-être que ce conte est répandu partout, qu'on en trouve des traces chez les Gallois, les Russes, les Finnois, les Grecs, les Égyptiens, les Kaffirs, chez une foule d'autres peuplades, et qu'un volume vient de paraître, qui en étudie 345 versions connues [2]).

Vous vous souvenez du tour joué par Ulysse à l'ogre Polyphème et du jeu de mots grâce auquel il lui échappa avec ses compagnons. Cette ruse simpliste figure dans presque tous les recueils de folklore...[3])

en fait, que notre littérature du moyen âge, nos *chansons de geste* elles-mêmes, nos *Fabliaux* ou *Fableaux*, nos *Mystères* aussi, n'ont aucune valeur littéraire, alors, mais seulement alors, il devient aisé de s'entendre. » ..!

[1]) *Histoire littéraire de la France*, tome XXIII, p. 62-215.

[2]) *Three hundred and forty-five variants of Cinderella, Catskin, and Cap o'Rushes*, abstracted and tabulated by Marian Roalfe Cox, Introd. by A. Lang, Londres 1893. — Cf. *Perrault's popular tales*, edit. by Lang. Oxford, 1888 p. lxxxvi.

[3]) Cf. un remarquable article de M. Lang sur les contes homériques, dans la *Saturday Review*, reproduit par *Mélusine* I col. 489.

Et la plaisanterie — racontée par Despériers, Boccace, La Fontaine et vingt autres — du bonhomme à qui l'on fit accroire qu'il était mort ? Nos jongleurs la disaient au moyen âge, en Allemagne et en France *(le Vilain de Bailleul)*, le Talmud la rapporte et elle fait rire aujourd'hui gaéliques, norwégiens, islandais, russes, basques, italiens, indiens et turcs [1]).

Mais l'homme ne s'est pas borné à inventer des histoires plaisantes, dont les héros sont de vulgaires ou fantastiques personnages. Ayant perdu la notion pure de la Divinité, il a affublé même de ses rêveries absurdes les dieux multiples qu'il avait conçus, et leur a attribué de bizarres et déshonorantes aventures. Ici encore, en présence de ces formes supérieures des contes populaires, on remarque d'étonnantes similitudes entre les mythes de tous les peuples. Les métamorphoses animales de Zeus. par exemple, ou le mythe de l'enlèvement du feu par un héros bienfaisant qui le donna aux hommes, sont des fables aussi connues des Australiens, des Américains, des Néo-Zélandais que des Aryas de l'Inde et de l'Hellade.

Ces curieux rapprochements observés, cette ressemblance foncière entre les mythes, les légendes, les contes, ont été le point de départ des études du folklore. La science nouvelle ne néglige point sans doute les conceptions caractéristiques d'un temps ou d'un lieu ; mais elle s'applique plus spécialement à l'étude de celles qui s'attestent partout, espérant trouver dans ces créations universelles quelque reflet de la vieille et toujours identique âme humaine.

D'où viennent les contes? — Pourquoi nous apparaissent-ils partout si semblables?

Ainsi se pose la double question.

Les deux principales *théories exégétiques* — à savoir *les théories aryenne* et *anthropologique*, — qui ont tenté d'y répondre, l'ont abordée de front, étudiant d'emblée les contes sous leur forme la plus haute, c'est-à-dire les *mythes*. Elles feront l'objet de notre première partie.

Dans la seconde, nous examinerons les *contes* proprements dits et les *théories historiques* qu'ils ont fait naître.

[1]) V. dans Bédier, *les Fabliaux*, p. 430, la bibliographie de ce conte.

PREMIÈRE PARTIE.

Les mythes et les théories exégétiques.

I

Les anciennes théories.

Dans l'antiquité déjà, le problème mythologique préoccupait les penseurs [1]. Les philosophes grecs et même souvent les poètes, scandalisés par les aventures étranges qu'Homère et Hésiode avaient racontées au sujet des dieux, essayaient d'interpréter ces mythes de manière à sauvegarder plus ou moins l'idée d'une Puissance suprême, juste et bonne. On connaît le mot d'Euripide [2] : « Si les dieux font quelque chose de honteux, ce ne sont pas des dieux ». On accusa donc les poètes anciens d'avoir irrévérencieusement inventé ces histoires, et certains attribuèrent, d'autre part, aux anciens sages l'invention des mythes nobles et honnêtes, dans un but moralisateur. Aristote dit dans sa ***Métaphysique*** [3] : « Les premiers principes du monde sont les dieux, et le divin embrasse la nature tout entière... Le reste a été ajouté fabuleusement dans le but de persuader le vulgaire et afin de soutenir les lois et les intérêts communs ».

Mais les deux principales théories anciennes d'exégèse mythologique sont : l'***Evhémérisme*** et le ***Symbolisme***.

La première attribuait à la mythologie un fondement ***historique***, considérait les récits sur les dieux et leurs aventures comme des poétisations populaires d'hommes et d'actions humaines. Elle eut pour

[1] V. Max Müller, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, trad. Harris et Perrot, Paris 1867, tome II. p. 122.

Andrew Lang, *La Mythologie*, trad. Parmentier, préf. de Ch. Michel, Paris 1886, p. 6.

Le Père Van den Gheyn, *Essais de mythologie et de philologie comparée*, Bruxelles 1885, p. 7.

[2] Εἴ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρὸν, οὐκ εἰσὶν θεοί. Fragm. Belleroph. 300, — cité par Müller.

[3] Métaphysique, XI, 8. 19, cité par Müller.

auteur un contemporain d'Alexandre-le-Grand, Evhémère, qui lui donna son nom ; et malgré son caractère athéiste, elle fut admise sur des points de détail par beaucoup de grecs orthodoxes, tels que Hécatée et même Hérodote. Violemment attaquée autrefois par Cicéron et les païens, défendue par les stoïciens et par les apologistes chrétiens qui s'en servaient pour ruiner le paganisme, la théorie reparut au XVIIIe siècle dans les écrits de l'abbé Banier. Et de nos jours, M. Herbert Spencer, en tant qu'il considère le culte des ancêtres comme le fondement de la mythologie, s'y rattache dans une certaine mesure [1].

La théorie *allégorique* ou *symbolique*, dont les origines sont plus anciennes, voyait au contraire dans les dieux une personnification des forces de la nature (le feu, l'eau, l'air), et même dans les aventures des héros d'Homère une expression allégorique des phénomènes matériels. Ce système inventé, dit-on, par Théagène de Rhégium (VIe siècle av. J.-C.), fut affirmé surtout par Anaxagore et Métrodore. Au commencement de ce siècle, un savant allemand, Creuzer, le reprit dans sa *Symbolique des peuples anciens* : il essaya de montrer dans la mythologie grecque un profond symbolisme, conçu par des prêtres orientaux, insoupçonné du vulgaire, mais sous le voile duquel l'initié et le philosophe pouvaient lire les vérités fondamentales sur le monde et la Divinité.

Ces différents systèmes d'interprétation, dont le dernier a d'étroites attaches avec l'une de nos théories modernes, pèchent spécialement en deux points. D'abord elles n'expliquent en aucune façon l'élément monstrueux, absurde, irrationnel des mythes, qui sollicite surtout notre attention. En second lieu, elles supposent plus ou moins que les mythes sont des fabrications conscientes, individuelles, purement artificielles. Or c'est là une erreur que les théories mythiques contemporaines repoussent unanimement. « Celles-ci ont pour base, dit M. Lang, la croyance que c'est l'homme, c'est la pensée et le langage humain tout ensemble qui naturellement et nécessairement ont produit l'étrange assemblage des anciennes fables [2] ». D'après ces nouvelles théories

[1] Il faut aussi mentionner l'evhémérisme sacré de Vossius et de Huet, évêque d'Avranches, professé de nos jours par M. Gladstone, et qui voit dans toute la théologie païenne le reflet de la Bible.

[2] Lang. *Mythologie*, p. 18.

donc, les contes merveilleux et mythiques, dans leurs éléments essentiels, ont de profondes racines naturelles : ce furent à l'origine des efflorescences collectives, spontanées; ce sont aujourd'hui les survivances incomprises, les détritus informes des antiques conceptions de l'humanité.

II.

La théorie philologique ou aryenne.

Le renouvellement des études mythiques date du milieu de notre siècle et commença en Allemagne. La grande édition des *Kinder- und Hausmärchen*, parue vers 1850, en fut le point de départ. Les frères Jacob et William Grimm, avaient recueilli là, avec un filial amour, les plus belles légendes de leur pays, les considérant comme les poétiques et vénérables témoins de la vie ancestrale. — Mais Jacob Grimm et ses continuateurs, Simrock et J. W. Wolf, n'étudiaient que leurs légendes patriales et ne songaient guère qu'à l'antique Germanie et aux ancêtres nordiques. Ce fut Adalbert Kuhn qui, le premier, appliqua cette conception sur un terrain plus vaste et l'étendit dans une puissante synthèse à toute la race aryenne [1]).

La philologie et la grammaire comparée, transformées par Bopp, avaient ouvert, quelques années auparavant, des horizons nouveaux et immenses. Toutes les langues indo-européennes, étroitement unies entre elles, attestant une origine commune, évoquaient, avant les grandes migrations, le peuple ancêtre, parlant la langue mère. Pourquoi n'en serait-il pas de même des mythologies et pourquoi ne pourrait-on pas ramener à la même source aryenne les légendes et les contes merveilleux des peuples qui en dérivent? — Mais de quel côté fallait-il chercher ? Où trouver l'écho le moins affaibli de cette tradition primitive? Et tous les regards se tournèrent vers l'Inde. « Une chose que nous pouvons voir clairement, disait M. Max Müller, c'est que la position occupée dans la science du langage par le sanscrit, comme étant le plus primitif et le plus transparent des dialectes aryens, sera occupée dans la science de la mythologie par le Véda et son système religieux, si primitif aussi et si transparent. Dans les hymnes du Rig-

[1]) Voir la belle préface de M. Ch. Michel à la *Mythologie* de Lang.

Véda nous possédons encore le dernier chapitre de la véritable théogonie des races aryennes : nous y entrevoyons comme derrière la scène les acteurs qui doivent plus tard offrir aux yeux un si magnifique spectacle dans le drame des dieux de l'Olympe [1] ».

Et l'on se mit à l'œuvre. Après Kuhn en Allemagne, M. Max Müller, le célèbre philologue anglais, reprit et compléta la théorie ; ses écrits — avec ceux de Schwartz, Sayce, M. Bréal et d'autres, la répandirent et lui assurèrent pendant longtemps une faveur presque unanime.

L'école aryenne, hantée par l'idée d'une mythologie *unitaire*, prétend ramener tous les mythes à d'anciennes affirmations sur les phénomènes naturels, et même sur une seule classe de phénomènes (l'aurore selon les uns, l'orage selon d'autres). C'est pour expliquer cette singulière transformation que M. Müller édifia sa fameuse théorie de la « maladie du langage » ; et, bien qu'elle ne soit point universellement admise dans l'école, c'est sous cette forme doctrinale complète que nous devons exposer la théorie philologique.

L'idée fondamentale du système de M. Max Müller, est celle-ci : Il y a un rapport intime de cause à effet entre le langage et les mythes. Les mythes aryens sont nés, à une certaine époque préhistorique, du langage primitif, ou plutôt d'une *maladie du langage* et de la confusion qui en résulta. C'est donc dans l'ancienne langue aryenne, entrevue à travers les plus anciennes littératures — spécialement celle de l'Inde — que l'on doit chercher leur genèse et leur signification.

Reportons-nous avec M. Max Müller [2]), à cette époque, distincte dans l'histoire de la civilisation et du langage, où les mythes ont dû se produire.

Après l'originaire période de formation des premiers termes *(période rhématique)*; — après la période suivante, où se formèrent les premiers *dialectes* et où « deux familles de langues tout au moins les aryennes et les sémitiques sortirent de l'état purement agglutinatif... et reçurent une fois pour toutes leurs marques distinctives;» — s'ouvre une troisième période : l'âge *mythique* ou *mythopœique* (créateur

[1]) *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II p. 144.

[2]) Max Muller, *Essais sur la mythologie comparée*, trad. par M. Perrot 2 vol. Paris 1874, pp. 1-183. — *Nouvelles leçons*, tome II.

des mythes) « qui se place à mi-chemin entre la *période des dialectes*, où la race humaine se partage peu à peu en différentes familles et en différentes langues, et la *période des nations*, qui nous offre les traces les plus anciennes d'idiomes appartenant à telle ou telle nation, et de littératures nationales naissant dans l'Inde, la Perse, la Grèce, l'Italie et la Germanie ».

Qu'étaient alors nos ancêtres aryas?

M. Müller, analysant ingénieusement les mots communs aux langues indo-germaniques et provenant par conséquent du tronc aryen, trace un curieux tableau de cette antique civilisation [1]. Il se représente une race, non pas sauvage et nomade, mais au contraire très intelligente, pacifique et patriarcale et il lui attribue un tempérament poétique et enthousiaste très développé. Ce peuple pourtant parlait une langue rudimentaire, dépourvue de termes abstraits et de verbes auxiliaires, ne contenant que des désignations de choses sensibles et d'actions matérielles. C'est cette langue, c'est son indigence même, dans ces particulières circonstances, qui a provoqué l'éclosion des mythes.

Sans doute, quant aux termes abstraits, il en est de même encore dans nos langages modernes. Nos mots abstraits désignent étymologiquement des choses sensibles [2]; nous les avons faits, soit en les formant d'après des radicaux ayant un sens matériel, soit en attribuant à certains termes déjà existants une signification dont leur sens étymologique n'est que la figure [3]. Mais tandis que, chez nous, le sens radical des uns s'est rapidement effacé, et que nous employons les autres sans songer à leur sens propre; — pour nos ancêtres au contraire, employant par métaphore des mots concrets — des substantifs par exemple, ayant nécessairement une terminaison exprimant le

[1] V. pp. 26-67.

[2] Il y a longtemps que Locke et les scolastiques l'ont montré, le premier pour en conclure que nos idées sont des sensations transformées; les autres pour établir que l'objet propre de notre connaissance intellectuelle est l'essence des choses matérielles, et que nous ne pouvons abstraire cette essence sans le soutien d'une image sensible.

[3] M. Müller appelle la première de ces opérations une métaphore *radicale*, la seconde une métaphore simplement *poétique*. (Müller. *Nouv. leçons*. II p. 73).

genre, — ce sens primitif et matériel était vivant et toujours présent à leur esprit. « Aussi longtemps que *les hommes ne pensaient qu'à l'aide du langage*, il était simplement impossible de parler du matin ou du soir, du printemps ou de l'hiver, sans donner à ces conceptions quelque chose d'un caractère individuel, actif, sexuel, en un mot d'un caractère personnel... Nous parlons du soleil qui suit l'aurore; mais les anciens poètes ne pouvaient parler que du soleil aimant et embrassant l'aurore. Ce qui pour nous est un coucher de soleil était pour eux le soleil vieillissant, tombant ou mourant. Notre lever du soleil était pour eux la nuit donnant naissance à un brillant enfant; dans le printemps ils voyaient réellement le soleil ou le ciel embrassant la terre dans une chaude étreinte, faisant pleuvoir et répandant des trésors dans le sein de la nature [1]. »

Ceci explique le langage constamment allégorique que devaient parler nos ancêtres et comment la métaphore (radicale ou simplement poétique) en était la base. Mais la simple poésie allégorique ne produit pas encore des mythes. Lorsque Hésiode disait que *Nyx* (la nuit) est la mère du terrible *Oizys* (le malheur), ou bien qu'elle est la mère des *Hespérides* (les étoiles du soir), tout grec saisissait la poétique comparaison et ne songeait nullement à personnifier ces êtres abstraits.

Mais un autre élément entre ici en jeu. — L'usage de la *métaphore radicale* a dû produire de nombreux cas de *synonymie* et d'*homonymie*. Nous avons vu que les racines primitives, peu nombreuses, expressives de choses brutalement matérielles et immédiatement perceptibles, ont dû être sans cesse employées pour désigner, par un de leurs attributs caractéristiques, des choses comparables. « Ainsi, de racines signifiant « briller, être éclatant » on a formé des noms pour le soleil, la lune, les étoiles, les yeux de l'homme, l'or, l'argent, le jeu, la joie, le bonheur, l'amour. Avec des racines signifiant « frapper » il a été possible de nommer une hache, un coup de foudre, un poing, une attaque de paralysie, une remarque frappante, et un coup de fortune [2] ».

Or la plupart des objets, ayant plusieurs attributs caractéristiques, reçurent plusieurs noms qui devinrent donc synonymes; et par

[1] *Mythologie comparée* pp. 73 et 84.
[2] *Nouv. leçons*, II p. 73.

contre, ces noms attributifs conservant leurs multiples significations, plusieurs objets se trouvèrent porter le même nom. Ce double phénomène, dit M. Müller, se manifeste au plus haut point dans les Védas [1]). La terre, par exemple, y reçoit une foule de noms différents (*mahî*, la grande, *prthvî*, la large) qui en même temps continuent de désigner, l'un une vache ou un discours, l'autre le ciel ou l'aurore. Très souvent, et c'est le cas le plus intéressant, l'un des homonymes est un personnage divin et le mot attributif qui le désigne se rapporte tantôt à lui, tantôt à un autre objet.

Que l'on imagine maintenant une de ces affirmations métaphoriques dont nous avons parlé, sur un phénomène de la nature, affirmation se transmettant de père en fils sous la même forme stéréotypée; et qu'on suppose enfin, après trois ou quatre générations, l'oubli du sens radical des mots employés : la confusion se produira, le peuple attribuera à l'homme ou au dieu du même nom une phrase dite du ciel ou de l'aurore — et un mythe sera né.

Le trait le plus marquant de cette étrange théorie est évidemment l'idée que les aryas de l'âge mythopœique ne croyaient nullement aux choses que leur langage semblait exprimer. « Ceux qui virent les mythes se former, dit M. Bréal, ne furent pas les dupes de cette illusion du langage : ne soupçonnant pas la force mystérieuse qui changeait toutes leurs pensées en images, ils se complurent à ces enchantements sans y croire. Nous voyons clairement par les Védas que les poètes savaient la signification des fables qu'ils répétaient. Mais il n'en fut pas de même pour l'époque suivante. A mesure que certains termes vieillissaient, que le sens étymologique des mots s'oblitérait, la langue perdait de sa transparence; les noms des forces de la nature devenaient des noms propres, et dès lors les personnages mythiques commencèrent à paraître [2]) ».

D'après la théorie aryenne, les mythes sont donc les travestissements maladroits des poétiques affirmations de nos ancêtres sur les phénomènes naturels. La méthode à suivre pour les expliquer a été

[1]) *Mythol. comp.* p. 94 et 98.

[2]) M. Bréal, *Hercule et Cacus*, cité par M. Ch. Michel, préface à la *Mythologie* de Lang.

nettement exprimée par ces lignes de M. Sayce : « Les créations mythologiques n'ont d'autre fondement que les noms qui leur sont donnés, car ces noms sont les restes d'un passé traditionnel... Il s'ensuit que les traditions du passé qui leur ont donné l'être doivent fournir la clef qui permettra de les pénétrer. Nous devons suivre les mots à la piste dans le passé, jusqu'à ce que nous atteignions l'époque où ils vivaient encore et étaient pleins de sens. *La mythologie est fondée sur les mots : l'histoire des mots doit l'expliquer.* » Et encore : « Il est absolument interdit de tirer des conclusions d'une comparaison entre différents mythes, lorsqu'elles ne s'appuient pas sur des preuves étymologiques [1] ».

*
* *

Quelques applications de cette curieuse méthode d'exégèse éclairciront la théorie.

Le *Zeus* des grecs (*Ju-piter*, *Jovis* en latin, *Tiw* en Anglo-Saxon, *Zio* en ancien haut allemand) était pour eux le dieu suprême, mais c'était aussi un personnage mythologique aux aventures multiples et bizarres. Il se change en pluie d'or pour séduire Danaé, en taureau pour enlever Europe. Que signifient ces mythes? M. Müller en trouve l'explication dans le sens étymologique du mot *Zeus* : ce mot n'a pas de sens en grec, mais en sanscrit il se rattache à la racine *dyut*, *dyot* qui exprime l'idée de « rayonner » et dans les Védas sert souvent à désigner le ciel ou la lumière éclatante du jour. Tous les mythes de *Zeus* doivent donc s'expliquer par cette étymologie et rien n'a dû être dit de lui que l'on n'ait appliqué d'abord au ciel ou à la lumière du jour. Au moyen d'une métaphore radicale ou poétique, nos ancêtres désignèrent une de leurs divinités par le mot *dyaus*, et d'autre part, affirmant poétiquement du ciel qu'il féconde la terre et de la puissante lumière solaire (souvent appelée *vṛṣa*, taureau), qu'elle emporte devant elle l'aurore, il en résulta une homonymie entre Dyaus, le ciel, et Dyaus, le dieu. Aussi longtemps que le mot conserva son sens appellatif et désigna le ciel (comme ce fut le cas en sanscrit) la confusion ne se fit

[1] A. H. Sayce, *Principes de philologie comparée*, trad. par Jovy. Paris 1884, p. 218 et 223.

guère; mais les grecs, ayant retenu la phrase et oublié le sens du mot, l'appliquèrent à *Zeus* qui était devenu chez eux le premier des dieux [1]. Quant aux noms des amantes de Zeus (Danaé, Europe), ils furent imaginés après coup et assez naturellement empruntés à la contrée patriale.

Que veut dire l'histoire d'Endymion, aimé de Séléné et endormi pour jamais dans sa jeunesse éternelle? Cette fois, dit M. Müller [2], l'étymologie grecque elle-même nous répond, sans qu'il faille recourir au sanscrit. Séléné (la lune) est la Nuit personnifiée, et Endymion (ἔνδυμα de ἐν-δύω) a du désigner originairement le coucher du soleil. « Dans l'ancien langage poétique et proverbial de l'Elide, le peuple disait : « Séléné aime Endymion et le regarde » au lieu de dire « il commence à faire nuit »; ou bien « Séléné embrasse Endymion » au lieu de « le soleil se couche et la lune se lève » ou bien « Séléné endort Endymion sous ses baisers » au lieu de « il fait nuit ». D'autre part Endymion, appelé fils d'Aethlios, roi d'Elide, dut être un personnage réel de cette race, héroïsé. Dès que la signification de son nom s'est effacée, la confusion s'est produite et le mythe a surgi [3].

M. Müller voit dans la mythologie germanique le même symbolisme. Le Sigurd de l'*Edda* est, à ses yeux, un mythe solaire, exprimant le soleil printanier. Il tue Fafnir et conquiert le trésor des Nibelungen, c'est-à-dire la terre tombée au pouvoir de la sombre nuit; il délivre Brunhild qui s'éveille radieuse sous son baiser, comme le printemps après le sommeil hivernal. Puis il commence à décliner. Oubliant son amante, grâce aux incantations de Grimhild, il se lie a Gunnar (l'obscurité) en épousant sa fille Gudrun (c'est-à-dire la mourante automne), lui livre, sans la reconnaître, son ancienne épouse et meurt enfin, sous le poignard de Guthorn, au solstice d'hiver.

[1] Müller. *Nouv. leçons.* v. toute la Xe leçon — spéc. pp. 163 et 182.

[2] *Mythol. comp.* p. 103.

[3] Encore un exemple de cette singulière méthode d'exégèse. « Que signifie l'aventure de l'infidèle Procris, séduite par un étranger qui n'est autre que son époux Céphalos déguisé pour éprouver sa vertu ? » M. Müller n'hésite pas. Il voit dans Céphalos le soleil levant... la *tête* au-dessus de l'horizon et dans Procris (de par une racine sanscrite) la rosée. Leur amour désigne donc le soleil levant caressant de ses rayons la rosée matinale; et Céphalos séduisant son épouse sous un ou plusieurs déguisements est l'expression poétique des rayons solaires réfléchis en diverses couleurs par les gouttes de pluie (!) *Myth. comp.* p. 113.

*
* *

Tel est dans ses grandes lignes et dans quelques unes de ses applications le brillant et paradoxal système de M. Max Müller et de l'école philologique. Il faut, pour comprendre la vogue extraordinaire qui l'accueillit, se reporter à trente ans en arrière, en pleine époque romantique, à l'aurore des études linguistiques comparées qui semblaient devoir donner la clef de tous les problèmes. Ce fut une conception de poète plutôt qu'une théorie scientifique. Il faut lire [1]) pour s'en convaincre les pages enthousiastes où le savant anglais décrit la jeune humanité aryenne chantant, dans les Védas, ses naïfs étonnements en présence de la nature éternelle, du soleil, roi du feu et de la lumière, de la brûlante et radieuse aurore, des étoiles voyageuses dans les nuits profondes [2]).

Mais le système s'écroula bientôt, miné par d'innombrables attaques. On lui a presque tout contesté : ses étymologies hasardeuses [3]), qui se réduisent à quelques rapprochements reconnus (Zeus=Dyaus), mais stériles; — son étrange conception de l'âge mythopœique et de la maladie du langage [4]), pure hypothèse que toute observation

[1]) V. *Mythol. comp.* pp. 121, 137.

[2]) Et le lyrisme de Paul de St Victor. « Cette lutte gigantesque, incessante, » répétée, qui renaît de chaque ouragan, domine le premier culte védique. Les » mille hymnes du Rig-Veda en sont remplis comme d'une Iliade de l'éther. A » la passion qui les exalte, on sent qu'ils étaient chantés souvent pendant la » tempête, en face du combat sublime livré dans le ciel. Leur poètes étaient là, » gonflés des souffles et des électricités de l'orage, comme la Pythie des exha- » laisons du trépied... Aujourd'hui encore ces vieux poèmes cinquante fois » séculaires, palpitent de la terreur, tressaillent de la joie qui les inspira : il » semble qu'on les déchiffre à la lueur des éclairs ! » (*Les Deux Masques*, II, p. 122.)

[3]) Les philologues d'ailleurs, dit M. Lang, diffèrent beaucoup d'opinion sur l'origine et sur le sens des noms de presque tous les dieux grecs (Lang. *Mythol.* p. 142.

[4]) M. Lang répond avec infiniment de raison : « Les hommes civilisés de l'âge mythopœique ne furent pas forcés, comme le pense M. Müller, de croire que tous les phénomènes étaient des personnes *parce que* les mots qui désignaient les phénomènes avaient des terminaisons génériques (apparues un jour, on ne sait comment, dans la langue primitive). Tout au contraire, les terminaisons génériques étaient les restes d'un état primitif de la pensée qui attribuait les caractères des personnes, y compris celui du sexe, à tous les phénomènes. Cette condition de la pensée existe encore universellement chez les sauvages et on peut facilement l'observer chez les enfants. » (*Mythologie*, p. 42).

comparative infirme; — ses étonnantes interprétations mythiques, d'ailleurs contradictoires, M. Max Müller voyant partout le soleil et l'aurore, M. Ploix [1]) le crépuscule, Kuhn et Schwartz [2]) la tempête et la foudre, Sayce [3]) (auteur d'un système mixte) les instruments de chasse et de pêche de l'homme primitif.

On a renversé son principe philologique, d'une part, en montrant l'inanité du rapport entre un nom et le personnage divin qui le porte, à qui l'on a dû bientôt attribuer des exploits étrangers; d'autre part, en lui opposant la mythologie très semblable des peuples sauvages, dont le langage radicalement différent du langage aryen eût dû créer des mythes tout aussi différents.

On lui a enlevé ce terrain de comparaison que M. Max Müller trouvait si lumineux, en dépouillant les Védas de leur autorité sacrée, en y montrant, non pas une poésie primitive et populaire, mais « une littérature avant tout sacerdotale... singulièrement raffinée, remplie d'allusions et de réticences, de prétentions au mystère et à la théosophie [4]). » M. Barth écrit : « Une portion notable de ces vieux chants est, en effet, du non-sens pur, qu'elle le soit devenue pour nous, à cause de notre ignorance ou par l'effet des vicissitudes auxquelles est soumise toute longue tradition; ou bien, comme je le suppose en beaucoup de cas, qu'elle l'ait toujours été. Possesseurs supposés d'une science transcendante, marchands en crédit de toutes sortes de secrets et de mystères et pourtant mal en fond de leur marchandise, les rishis ont fait de leur mieux : ils se sont habitués à jouer avec les mots. De là ce que j'appellerai la charlatanerie du Véda [5]). »

[1]) V. Müller, *Nouv. leçons* II. 271.

[2]) *Principes de philologie comparée.*

[3]) Ch. Ploix. *La nature des dieux, études de mythol. gréco-latine* 1888. Cfr. *Mélusine* IV. 409, art. de Lang.

[4]) Barth. *Les Religions de l'Inde*, préface à l'édition anglaise. Londres 1882.— cité dans *Mélusine* II, col. 64.

[5]) Compte-rendu d'une traduction de 50 hymnes védiques par Max Muller. *Revue de l'histoire des religions* T. XXXV, n° 3 p. 322-336, cit. dans *Mélusine.*

Cf. aussi James Darmesteter, *Rapport sur les trav. de la soc. Asiat.* 1882-1883, rapp. sur la *Religion védique* de M. Bergaigne. — *Mélusine* II, 99.

M. Lang, de son côté, conclut : « Savage legends, philosophic conjectures, individual predilections are all blended into the collection of hymns called the Rig-Veda. Who can bring order into such a chaos ? » (Lang. *Myth, Ritual and Religion.* London 1887, II, p. 125). — Pour montrer que la théorie aryenne n'est

De plus, les récents travaux de Schrader [1]) sur la civilisation primitive des aryas ont fortement ébranlé les suppositions trop optimistes de M. Max Müller et rendent peu vraisemblable cette arbitraire affirmation [2]) : que les aryas ne croyaient pas à leurs mythes.

Surtout la théorie solaire, ou crépusculaire, ou météorologique ne paraît pas soutenable comme système exclusif, quoiqu'elle contienne un fond de vérité. Les anthropologistes, comme nous allons le voir, admettent aussi un *fondement naturel et phénoménal* pour les mythes, bien qu'ils en expliquent tout autrement la formation; ils reconnaissent même que le langage a pu quelquefois en produire, par l'oubli d'une signification verbale; mais ils protestent contre cette tendance à ramener tous les mythes à un seul ordre de phénomènes et ils y voient au contraire les produits de facteurs très multiples. L'homme, disent-ils, met le surnaturel dans la nature tout entière et non pas seulement dans l'aurore ou la tempête. Le ciel, la terre, la mer et tous les éléments personnifiés peuvent donc avoir leurs mythes.

Enfin la théorie est absolument impuissante à rendre compte de l'élément monstrueux et irrationnel des mythologies. Or c'est cet élément avant tout qui réclame une explication. L'école de M. Lang s'est chargée de la donner.

III.

La théorie anthropologique.

La découverte du Folklore des peuples non-aryens, des tribus sauvages d'Afrique, d'Amérique, d'Océanie, en même temps qu'elle ébranlait la théorie philologique, fit changer complètement la position de la question et l'amena sur un autre terrain. Une nouvelle théorie se forma, pressentie par M. Fiske, fondée par les remarquables

point abandonnée par tous les savants, signalons l'apparition d'un nouveau livre de M. Paul Regnaud, qui tente encore d'expliquer la mythologie grecque par l'interprétation des Védas. (*Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et dans la Grèce*. Paris 1894).

[1]) *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, Jena 1884.

[2]) Certains « philologues » la repoussent (Schwartz, M. Ploix etc.) et admettent, avec les « anthropologistes », que l'on trouve, à l'origine, des *croyances* sauvages et non des métaphores symboliques. Cf. *Mélusine* III, 97 ; IV 409.

travaux de M. Tylor [1]) sur la civilisation primitive et de Wilhelm Mannhardt [2]) sur la mythologie végétale, édifiée par M. Andrew Lang et brillamment défendue en France par M. Henri Gaidoz, à la tête de sa revue *Mélusine*.

Cette école qui prit le nom d'*École anthropologique*, a une toute autre attitude en présence du problème.

Renonçant à chercher systématiquement dans les mythes un symbolisme cosmique trop hasardeux, et tournant toute son attention sur cet élément irrationnel et grossier qui les souille, elle s'efforce de comprendre *psychologiquement* comment un cerveau humain a pu les concevoir aux temps lointains de leur création. L'étude de ces monstruosités absurdes, cruelles ou obscènes, inspire à M. Lang la conviction qu'elles furent autrefois les produits d'une imagination sauvage et qu'elles sont aujourd'hui des survivances d'un état barbare par où la race aryenne comme ses sœurs a dû passer autrefois.

A cette question de M. Müller, résolue négativement par l'école aryenne : « Y a-t-il donc eu un état de démence temporaire de l'humanité dans lequel elle a pu croire aux aventures absurdes et grossières de ses dieux? » M. Lang répond sans hésiter : Oui. Cet état, c'est la sauvagerie primitive; et pour nous assurer qu'elle explique parfaitement et la création des mythes absurdes et la foi qu'ils inspirent, consultons le folklore des peuplades sauvages, contemporaines, derniers témoins d'un état de civilisation qui fut, dans une certaine mesure, celui de nos préhistoriques ancêtres [3]). Interrogeons ces Zoulous, ces Boschimans, ces Algonquins, ces Maoris, et voyons si

[1]) *Researches into the early history of Mankind* (Londres 1865), et *Primitive culture* 1871.

[2]) *Wald-und Feldculte.* (Berlin 1877). Sur les travaux de Mannhardt V. la belle étude du Pr. Van den Gheyn dans ses *Essais de Mythologie*.

[3]) Quand M. Lang parle de la sauvagerie *primitive*, il attribue à ce mot un sens tout relatif. Il dit formellement : « Nous avons rejeté toute possibilité de connaître ce qui est primitif. Pour autant que nous le sachions, l'homme peut avoir été créé un être idéalement parfait. Nous disons seulement que, par une raison ou par une autre, il a traversé l'état sauvage, qui a laissé quantité de traces dans chaque civilisation. » (*Folklore Journal*, cité dans *Mélusine* II, 99)— Remarquons encore que le secours miraculeux et exceptionnel accordé par Dieu à la très barbare nation juive pour lui conserver la religion primitive, n'infirmerait nullement cette opinion.

leurs mythes, auxquels ils croient comme aux choses les plus naturelles du monde, ne nous donneront pas la clef des nôtres [1]).

En résumé donc, les mythes, et spécialement les mythes irrationnels, ne proviennent plus à ses yeux, d'une *maladie du langage* — étrange tour joué à la pensée par un verbe infidèle, — mais ce furent des *croyances réelles* nées d'une *maladie de l'esprit* (the savage fancy) et leur présence chez les peuples civilisés doit s'expliquer « soit comme une survivance de la période de sauvagerie, soit comme un emprunt d'un peuple cultivé à ses voisins sauvages, soit enfin comme une imitation d'anciennes données sauvages par des poètes postérieurs et réfléchis [2]) ».

*
* *

Si, à la suite de M. Lang, nous parcourons rapidement les anciennes mythologies avec le dessein d'en observer spécialement le côté monstrueux et irrationnel, qu'y trouvons-nous?

Il paraît bien établi, surtout par les travaux de MM. Barth et Bergaigne, que la mythologie indoue des Védas, comme la mythologie d'Homère, sont des conceptions déjà vieillies, des théogonies artificielles où le goût, l'art et le respect religieux des poètes se sont souvent efforcés de masquer de leur mieux la grossièreté des croyances primitives. — « Le sentiment religieux, dit M. Barth, a écarté la plupart de ces mythes, mais il ne les a pas écartés tous [3]) ». A côté des hymnes très beaux et très élevés du Rig-Véda qui, de par leur nature lyrique, ne contiennent guère de mythologie, on trouve aussi, surtout dans les livres liturgiques (les *Brahmanas*) une véritable « chronique scandaleuse » des dieux hindous et d'absurdes fables sur Vishnu, Agni, Vivasvat et sur Indra lui-même : on y raconte entre autres, sa lutte avec Vritra, le serpent dévorateur de toutes choses, qui, coupé en deux par son ennemi, forma la lune d'une moitié de son corps [4]).

[1]) En réalité, des mythes peuvent même se produire et se produisent tous les jours chez les peuples civilisés. Voir un intéressant article de Mannhardt sur la *formation des mythes dans les temps modernes* (*Mélusine* I, 561).

[2]) Lang, *Mith Ritual and Religion*, Tome I, Ch. II, cité par Bédier p. 35. Lang, *Mythologie*, p. 55.

[3]) Barth, *Religions de l'Inde*, cit. par Lang. *Mythol.* p. 133.

[4]) Lang, *Mythologie* p. 130. — *Myth, Ritual and Religion*, ch. XVI.

De même nous retrouvons, sous les artifices littéraires de l'Iliade et de l'Odyssée, le vieux fond mythique de la Grèce. Comme dans toutes les mythologies, les divinités y président chacune à certains éléments (rapport quelquefois attesté par l'étymologie) ou à certaines classes d'hommes; elles ont, comme les dieux égyptiens, leur petite ménagerie d'animaux sacrés; elles ont leurs vices et leurs qualités, se disputent entre elles et même se révoltent contre Zeus. — Mais les poèmes hésiodiques rapportent d'une façon plus fidèle et plus barbare encore les croyances anciennes. La *Théogonie* nous raconte les dieux nés du Ciel et de la Terre, la mutilation d'Ouranos et les Géants et les Furies naissant de son sang, le cannibalisme de Cronos, dévorant tous ses enfants et avalant sans sourciller la pierre substituée par sa femme Rhéa à son dernier-né Zeus. « Zeus grandit, continue l'histoire, et administra à son père un émétique qui lui procura la satisfaction de voir vomir vivant tous ses frères et ses sœurs.... La pierre sortit la première et Pausanias la vit encore à Delphes ».

C'est surtout dans le culte et les légendes locales rapportées fragmentairement par les mythographes et les historiens que les conceptions les plus brutales se révélent, avec le thériomorphisme sous toutes ses formes. Au IIe siècle après J.-C., Pausanias décrit longuement le culte des pierres fétiches, encore en vigueur de son temps. Il a vu les anciennes idoles monstrueuses : l'Artemis aux trois têtes d'animaux ou à la queue de poisson, la Déméter à la tête de cheval, le Zeus aux trois yeux, le Hermés ithyphallique et autres emblèmes obscènes. Il fait même certaines allusions aux sacrifices humains [1]. Ainsi donc, conclut M. Lang, la plus brillante civilisation du monde n'a jamais pu expulser le vieux fond sauvage de sa mythologie et de son culte... Que ce fond ait été emprunté, imité ou hérité, son origine barbare n'est pas douteuse [2].

L'étude des mythologies germanique et scandinave [3] et surtout celle de la vieille mythologie égyptienne [4] aboutit aux mêmes découvertes.

[1] Pausanias, III, 22; VII, 21 et d'autres pass. cité par Lang.

[2] *Myth. Ritual and Religion*, ch. XVII, spécialement la conclusion. — *Mythologie*. p. 139.

[3] V. *Mythologie*, p. 155.

[4] *Myth. Ritual*, ch. XV. — *Mythologie*, p. 118.

*
* *

L'observation des peuplades grossières de l'Amérique, de l'Afrique, de l'Océanie, de l'Asie, jette sur ces déconcertantes conceptions une lumière inattendue. Quel est l'état d'esprit des sauvages, se demande M. Lang, et comment imagine-t-il ses dieux?

Toute la mythologie sauvage procède de la croyance *enfantine* à l'animation universelle. Les éléments, le ciel, le vent, les pierres, les plantes sont animés, personnifiés, adorés, comme des êtres puissants et redoutables [1]. Mais tandis qu'Homère imagine les dieux beaux, nobles, civilisés, l'Australien ou le Boschiman conçoit les siens semblables à lui et leur attribue, avec la foi la plus robuste, toutes les absurdités possibles [2] : ils se battent entre eux ou avec les animaux, se mangent et se vomissent les uns les autres avec une aisance remarquable.

Cette nature ainsi personnifiée, le sauvage la voit en étroites relations avec lui. L'Australien, par exemple, se croit réellement descendu de certains animaux, ou allié avec des éléments, des saisons, des plantes : cette parenté singulière produit de nombreux empêchements de mariage et une foule d'autres prohibitions. Ainsi l'on voit des cannibales pousser le scrupule jusqu'à s'abstenir de manger ceux qui descendent du même animal qu'eux. Cette curieuse conception qu'on a appelée le *totemisme* (ou la croyance aux *totems*) se retrouve chez presque toutes les tribus sauvages, même dans l'Inde [3]. De là découle naturellement la croyance à d'innombrables transformations animales, et ainsi s'expliquent, comme des survivances, les nombreuses aventures thériomorphiques attestées dans toutes les mythologies et persistant dans les contes merveilleux.

Quant aux mythes proprement dits, ils nous apparaissent, selon M. Lang, comme des réponses de l'imagination sauvage aux problèmes de la nature. C'est pour expliquer d'où viennent l'homme et le monde, le soleil, la lune, les étoiles, le feu, la mort, qu'elle forge les histoires absurdes de générations et de métamorphoses animales ou matérielles qui se retrouvent en grand nombre dans les cosmo-

[1] V. les belles études de Mannhardt sur la mythologie végétale.
[2] *Mythol.* p. 68.
[3] *Mythol.* p. 74 s. — Lang, *Custom and Myth.* 2e éd. 1885, V. p. 245 s.

gonies indienne, grecque, scandinave [1]). — Comment fut créée la terre? Les uns admettent son existence primitive et éternelle; les autres racontent qu'elle fut fabriquée ou tirée des eaux par un dieu-animal (un oiseau, un rat-musqué, un chien sauvage) : c'est le sanglier pêcheur des aryens de l'Inde; d'autres imaginent un héros divin (quelquefois sous sa forme animale) coupé en morceaux et formant l'univers de ses membres dispersés : c'est l'Osiris égyptien, le Dionysos grec, le Purusha indien, le géant Ymir de l'Edda. — D'où vient l'homme? Tantôt il est fait d'argile par la main d'un dieu; tantôt il sort d'animaux inférieurs comme les Arcadiens et les Myrmidons grecs. — Pourquoi le cours du soleil et de la lune? Ce sont deux époux, deux amants, un frère et une sœur, qui se poursuivent toujours. Les amours de Séléné et d'Endymion et les nombreux mythes analogues peuvent s'expliquer de cette façon très simple.

Telle est la théorie anthropologique de M. Lang. Ce qui fait sa force, c'est sa réserve prudente, son caractère de non-exclusivisme, sa croyance à la multiplicité des facteurs mythiques, sa prétention de rendre compte surtout, dans les mythologies aryennes, des éléments qu'on avait à peine tenté d'expliquer. Elle établit que les mythes ont une origine naturelle et phénoménale; mais elle y reconnaît souvent une facture, une conception qui atteste un état barbare de l'esprit.

La méthode de M. Tylor et de M. Lang, supérieurement maniée par M. Gaidoz, a donné des résultats qui semblent très sûrs. Elle consiste à étudier minutieusement, non plus un mot, mais un mythe ou une coutume en eux-mêmes, à en chercher des similaires chez les tribus peu civilisées et à se rendre compte de l'état d'âme particulier qui a pu les provoquer.

[1]) *Mythol.* p. 161-211, et *Myth. Ritual.* spécialement les ch. XII, XIII, XIV. La similitude des mythes expliquant la découverte ou l'enlèvement du feu et l'origine de la mort est surtout curieuse.

DEUXIÈME PARTIE.

Les contes et les théories historiques.

Nous avons examiné jusqu'ici la catégorie supérieure des histoires populaires, à savoir les ***mythes divins***.

Restent deux autres classes de contes : d'une part, les ***contes merveilleux*** que M. Lang appelle « heroic and romantic tales »; d'autre part les apologues et les simples ***contes à rire*** représentés en partie par nos humbles et grossiers ***fabliaux***. — Leur étude a fait surgir un problème nouveau, dont la solution est extrêmement délicate, et que M. Bédier s'est efforcé d'éclaircir sur un de ses points les plus obscurs.

Mais il nous faut d'abord délimiter la matière, en fixer le caractère propre et montrer comment nos deux théories d'exégèse s'y appliquent.

M. Lang, au dernier chapitre de son livre ***Myth, Ritual and Religion*** [1]), donne une idée générale des contes merveilleux et les classe selon le traitement plus ou moins parfait des éléments légendaires :

a) Au bas de l'échelle se trouvent les fables grossières des tribus les plus abruties, avec tout l'attirail merveilleux que nous connaissons déjà : intervention de bêtes parlantes et magiquement secourables personnification sauvage des objets inanimés, etc. Le principal rôle y est joué ordinairement par le héros spécial de la tribu, très souvent sous sa forme animale *(totem)* : c'est la sauterelle Cagn des Boschimans, l'araignée Ananzi des Africains occidentaux, le lièvre blanc des Algonquins.

b) Nos jolies légendes rustiques, nos contes de feés *(Märchen, Nursery tales)*, bien que le merveilleux fondamental y soit le même, sont certainement plus élevés et attestent un degré supérieur de civilisation. Mais on n'y trouve guère encore de localisation des aventures ni de peinture des caractères. — Ils sont indéfiniment

[1]) II. 285.

transformés, mêlés entre eux, et subissent de nombreuses déformations chrétiennes.

c) Enfin nous voyons ces contes entrer dans la vie littéraire, inspirer les poètes épiques des peuples très civilisés ou au moins civilisables et former la trame de l'Odyssée, de l'Edda, du Ramayana. Ils s'attachent à un personnage historique dont les exploits sont localisés : Persée, Jason, OEdipe, Sigurd, Roland, Charlemagne, les Saints.

Quant aux contes à rire, généralement dépourvus de merveilleux (devinettes, plaisanteries, fables d'animaux), ils se définissent et se classent eux-mêmes.

Toutes ces histoires se distinguent des mythes proprement dits par un caractère net : elles n'ont pas cet « explanatory purpose » qui se remarque en ceux-ci. D'après M. Lang, elles rendent compte parfois de l'origine ou montrent la sanction d'une coutume sauvage, d'un *tabou ;* mais, en règle générale, elles n'ont pas été imaginées pour expliquer quelque phénomène naturel.

I

Les interprétations mythiques.

Quelle est l'attitude de nos deux écoles mythiques en présence des contes merveilleux?

L'école aryenne s'obstine à nier le caractère que nous venons d'indiquer.

« Les contes, dit M. Max Müller, sont le patois de la mythologie [1] », la dernière étape de l'altération graduelle des anciens mythes aryens ; « ils tiennent par toutes leurs racines aux germes mêmes de l'ancien langage et de l'ancienne pensée ».

Et les interprétations cosmiques, chères à l'école, se donnent libre carrière. M. Cox trouve en OEdipe, tuant son père et épousant sa mère, le soleil tuant les ténèbres dont il surgit et s'unissant le soir à cette douce lumière du crépuscule dont il naissait le matin [2]. M. Müller voit, dans la *Belle au bois dormant* et toutes les histoires

[1]) Muller, *Mythol. comparée* p. 235.
[2]) *Mannal of Mythology,* cit. par Müller, p. 208.

semblables de belles jeunes filles délivrées par un brillant héros « des traditions mythologiques relatives au printemps affranchi des chaînes de l'hiver, au soleil qu'un pouvoir libérateur dégage des ombres de la nuit... aux eaux mises en liberté et s'échappant de la prison des nuages [1] ». M. Dasent, dans ses *Contes Norrains* [2], affirme que Guillaume Tell est une personnification du soleil aux traits infaillibles (comme Indra, Apollon ou Ulysse).

Mais il y a mieux, et les « enfants terribles » de l'école aryenne, comme les appelle M. Cosquin, nous en racontent bien d'autres. Pour M. André Lefèvre, un éditeur des *Contes de Perrault*, qui voit dans chaque conte un petit drame cosmique, que signifie par exemple le *Petit Chaperon rouge?* « Ce chaperon, dit-il gravement, c'est le carmin de l'aube. Cette petite qui porte un gâteau, c'est l'aurore, que les grecs nommaient déjà la messagère, *angelieia*. Ce gâteau et ce pot de beurre, ce sont peut-être les pains sacrés et le beurre clarifié du sacrifice. La mère-grand, c'est la personnification des vieilles aurores, que chaque jeune aube va rejoindre. Le loup astucieux, à la plaisanterie féroce, c'est, ou bien le soleil dévorant et amoureux, ou bien le nuage et la nuit [3] ». — Avez-vous jamais compris la jolie fable de la Fontaine « *la Laitière et le Pot au Lait?* » J'en doute. M. de Gubernatis vous l'expliquera : « Dans Perrette qui rêve, rit et saute à la pensée que la richesse va venir, et avec elle l'épouseur, nous devons voir l'aurore qui rit, danse et célèbre ses noces avec le soleil, brisant — comme on brise, en pareille occasion, la vieille vaisselle de la maison, — le pot qu'elle

[1]) Müller op. cit. p. 283. M. Müller a même quelquefois essayé sa méthode d'exégèse sur des mythes sauvages. Il considère, par exemple, Michabo, le fameux lièvre blanc des Algonquins, comme un mythe solaire. Michabo dériverait d'une racine indigène *wab* qui signifie à la fois « lièvre » et « lumière blanche ». De là homonymie et confusion. (Cf. un intéressant article de Lang dans le *XIXth Century*, janvier 1886.)

[2]) Müller loc. cit.

[3]) Les *contes de Perrault*, Introd. par André Lefèvre, (coll. Jannet-Picard) p. LXV. — Les interprétations de *Peau d'Âne*, de *Barbe-bleue*, de *Cendrillon* sont aussi réjouissantes. M. Lefèvre se demande aussi d'où pourraient venir cette expression « *Contes de la mère l'oie* » et les vieux types légendaires de reines au pied d'oie (ou au grand pied); et il trouve que... « le pied écarté des palmipèdes a pu être l'emblème de la lumière matinale qui, de l'horizon, rayonne dans toutes les directions ! » (p. LVIII).

porte sur sa tête, et dans lequel est contenu le lait que l'aube matinale verse et répand sur la terre [1] ».

L'école de M. Lang, au contraire, applique ici son principe et sa méthode d'observation psychologique. Elle compare les ogres, les fées, les nains et autres personnages fantastiques aux êtres forgés par l'imagination sauvage, et les coutumes ou préceptes étranges que supposent certains contes à d'antiques et barbares *tabous* [2].

L'histoire grecque de Phyxos et d'Hellé, par exemple, fuyant la jalousie d'une marâtre qui veut les sacrifier à Zeus et sauvés par le bélier à la toison d'or, parlant et volant — ainsi que les innombrables contes du même genre (Haensel und Grethel) — évoque des traditions sauvages (sacrifices humains, totémisme, etc.). Il en est de même des nombreux récits basés sur des mœurs féroces et barbares, tels que l'aventure de Médée semant sur sa route afin d'arrêter la poursuite paternelle, les membres découpés de son jeune frère [3].

Signalons encore une ingénieuse explication du célèbre conte de *Psyché* [4] punie, comme sa sœur indienne Urvaçî, pour avoir vu son époux. M. Lang y reconnaît la trace d'un *tabou* extrêmement répandu chez les sauvages (et même dans l'ancienne règle de Sparte) qui interdit aux jeunes époux de voir leurs traits, à la jeune femme de parler à son mari ou même de prononcer les syllables de son nom [5].

Pour les fables d'animaux, nouvelles, contes à rire, les deux écoles

[1]) *Storia delle novelline popolari*, cit. par Cosquin, *Contes de Lorraine* introd. — Cfr. passim l'Introd. de Lang à ses *Perrault's Popular Tales*.

— Faut-il s'étonner après cela des railleries qui assaillirent l'école ? On connaît cette spirituelle parodie parue à Oxford, dans laquelle on prouvait que M. Max Müller lui même n'était qu'un mythe solaire, dont le nom signifiait « le grand Meunier » — Trad. dans *Mélusine* II. p. 72.

[2]) Quelquefois même, M. Lang est prêt à admettre, dans le *Petit Chaperon rouge*, p. ex., ou plutôt dans sa complète forme allemande (Grimm, 26), un reste de mythe sauvage, attesté chez les Zoulous et ailleurs : la nuit avalant et restituant la lumière. (Cf. Introd. aux *Perrault's Tales*, p. LVII.)

[3]) V. Lang, *Mythologie*, p. 212 s. L'auteur y fait l'histoire très intéressante du conte de Jason chez tous les peuples.

[4]) M. Müller y reconnaît la chaste aurore qui se cache dès qu'elle a vu son époux solaire. — (*Mythol. comp.* p. 130).

[5]) Lang. *Mythologie* p. 222 et *Cupid and Psyche*, edited. by Lang, Londres 1887. — Cette interprétation a été attaquée par M. Cosquin (*Contes lorrains*, p. XLIV).

renoncent en général à y voir des détritus mythiques ou des survivances sauvages. Leur caractère purement artificiel est trop évident. Ne montrant d'autre but que d'amuser ou d'instruire, d'autres situations que les plus rudimentaires, d'autres fondements que les idées et les sentiments moraux les plus vulgaires, ils s'expliquent par eux-mêmes et pour eux-mêmes, et les mythologues les abandonnent aux mains de leur nouvel adversaire : le *système orientaliste*.

II.

Les contes se transmettent par emprunt.

Ce caractère *artificiel* des histoires populaires apparaît bien le plus frappant et le plus incontestable, non seulement dans les contes à rire, mais presque autant dans les contes merveilleux. C'est lui qui, mis en lumière, a fait surgir une question nouvelle, souvent niée ou négligée par les mythologues, celle de la *diffusion des contes*, et deux théories pour la résoudre. Ces deux théories que nous croyons pouvoir appeler *historiques* — parce qu'elles considèrent, non plus l'origine et la signification des contes, mais leur histoire, leur odyssée à travers le monde — sont : la théorie *orientaliste* ou *indianiste* et la théorie de la *polygénésie des contes*.

En effet, quelque soit la nature des éléments qui les forment, — qu'ils signifient un mythe lunaire, un *tabou* sauvage, ou qu'ils ne signifient rien du tout, — la plupart des contes s'attestent comme des *produits fabriqués* une fois pour toutes. Lisez une de ces histoires populaires qu'on retrouve partout; lisez-la, non pas apprêtée par Apulée, Boccace ou La Fontaine, mais recueillie même directement sur les lèvres du peuple, prenez un conte allemand de Grimm ou un conte lorrain de M. Cosquin : la complication fréquente des aventures, l'abondance et la précision puérile des détails écartent immédiatement de l'esprit cette hypothèse de la génération collective, admissible pour les mythologies. Chacun de ces contes ou fragments de conte, sous la forme détaillée et enfantinement précise qu'il a revêtue, a dû être inventé un certain jour, quelque part, par quelqu'un.

Et, toujours sous cette même forme complexe, ils n'ont pu être *réinventés* plusieurs fois en différents lieux. Car si l'on comprend la réinvention indépendante et identique d'un mythe solaire, si l'on comprend même, à la rigueur, la réinvention, (avec son cadre très simple et ses données naturelles) d'un conte-tabou ou d'un proverbe général — de même que certaines formes d'art primitives peuvent se *reconcevoir* en de semblables conditions d'outillage, de matériaux, de civilisation [1]) — il est impossible d'admettre une telle réinvention pour l'immense majorité des contes populaires.

Or ces histoires de fées, d'ogresses, ces récits de tours grotesques joués au mari, à l'amant, au « provoire », se retrouvent partout identiques, non seulement de fond, de matière première mais souvent de forme circonstanciée.

Donc, puisque la réinvention indépendante est inadmissible, il faut croire à la *transmission indéfinie* des contes, de village à village et de peuple à peuple, par toutes les voies possibles de communication, guerres, voyages, rapports commerciaux.

Voilà une vérité fort simple et qui ne demandait pas tant de syllogismes. Et pourtant Grimm n'a jamais voulu l'admettre. Cantonné dans le folklore des peuples aryens, d'ailleurs presque le seul connu de son temps, il s'obstinait à prétendre que les germes des contes, remontant à l'époque de l'unité aryenne, avaient dû partout se développer d'une manière indépendante et identique et ne se transmettaient pas collatéralement [2]). M. Müller, en présence des travaux de Tylor sur le folklore étranger [3]), et de Benfey sur le *Pantchatantra* semble hésiter [4]) et finit par abandonner à ce dernier les fables et les contes à rire [5]), sans lâcher les autres : Les contes de fées, dit-il, sont la dernière chose qu'un peuple emprunte à un autre peuple.

[1]) Cf. Lang, *Myth. Ritual and Religion*, II p. 294.

[2]) M. Dasent, dans ses *Contes Norrains*, est formellement du même avis. V. Muller. *Mythol. comp.*, p. 276.

[3]) V. Müller. *Mythol. comp.* le chap. : *Mœurs et coutumes.*

[4]) Parlant de contes qui se retrouvent chez nous et chez les Indiens, il se demande : « N'existerait-il pas un autre canal (que la transmission héréditaire) par lequel quelques-uns de ces contes auraient pu, à une époque postérieure, passer de l'Inde en Europe ou de l'Europe dans l'Inde ? » *Mythol*, p. 273.

[5]) V. le Chap. sur la migration des fables, p. 417.

M. Lang, lui aussi, hésite, non pas sur le principe, mais sur l'application. Il reconnaît formellement [1]) la possibilité de l'invention unique et du transport d'un grand nombre de contes; dans ses études spéciales, il fait souvent le même aveu [2]). Il se refuse seulement à admettre le principe pour tous les contes, et sa conclusion est que nous sommes impuissants à faire un départ *complet* entre les contes inventés et les contes nés en divers endroits de l'identique imagination primitive [3]).

*
* *

Si les contes — la grande partie au moins — ont été inventés quelque part, puis transportés aux quatre coins du monde, peut-on savoir quelque chose de leurs migrations? Viennent-ils d'un centre unique? — ou de partout?

La *théorie orientaliste* ou *indianiste* prétend résoudre cette question. Elle affirme que *tous* les contes viennent d'une source commune ou au moins d'un réservoir commun qui est l'Inde, et que cette inondation a eu lieu non pas dans les âges prévédiques ni en belle époque de sauvagerie, mais dans les temps historiques, en plein moyen âge, au XIIIe siècle.

Voyons brièvement quelles sont ses origines et ses positions.

(*A suivre*). CH. MARTENS.

[1]) *Myth. Ritual and Religion*, II, p. 320. — Cf aussi Introduction aux *345 Variants of Cinderella* by M. Cox.

[2]) Introduction aux *Perrault's Tales*. V. surtout pp. LXXXIII et XC.

[3]) Cette attitude hésitante se comprend, et M. Bédier a tort de s'en étonner. Il admet, d'ailleurs, lui-même et il a prouvé *expérimentalement* que certains traits de contes peuvent être réinventés d'une façon indépendante. (V. plus loin).

XIV.

Du beau dans la nature et dans l'art.

Le *beau* est, croyons-nous, la manifestation de l'ordre ou de la perfection naturelle des êtres.

Nous voudrions, dans les pages qui vont suivre, développer cette notion génerale.

A cet effet, il nous faut débuter par deux aperçus préliminaires sur l'*ordre* et sur la *perfection*.

*
* *

L'*ordre* est un ensemble de relations qui sont ce qu'elles doivent être, c'est-à-dire, convenables.

Les relations sont ce qu'elles doivent être, convenables, lorsqu'elles répondent aux fins pour lesquelles elles sont établies.

Nous disons qu'il y a de l'ordre dans les machines à vapeur qui circulent sur nos voies ferrées. Nous avons assisté mentalement au travail de la pensée du mécanicien. Nous lui avons vu combiner l'action d'un foyer, d'une chaudière à vapeur, d'un piston, de roues, de moyens de traction, de façon à aboutir à la mise en mouvement d'un train sur une voie ferrée; nous voyons que son but est atteint; tout ce qu'il a fait tend à ce but, les relations entre les moyens et la fin sont ce qu'elles doivent être, convenables, la machine est bien faite, c'est une œuvre bien combinée, *ordonnée*.

L'*ordre* consiste donc dans *l'adaptation de plusieurs choses à une même fin*. Saint Thomas le définit : « *Recta ratio rerum ad finem* », *la juste proportion des moyens à la fin*.

Lorsque cette adaptation est l'œuvre de l'homme, l'ordre est *artificiel*.

Lorsqu'elle est l'œuvre de la nature, l'ordre est *naturel*.

L'*art* est un principe *extérieur* d'ordre, la *nature* un principe

intérieur; mais aux œuvres de la nature et à celles de l'art il y a un même caractère, c'est que les unes et les autres emploient des moyens pour atteindre une fin et les disposent à cet effet comme il faut.

« Si la nature faisait des maisons, dit avec sa simplicité habituelle le Docteur Angélique, elle agirait comme nos architectes, posant d'abord les fondements, puis les murs et enfin le toit pour couronner l'édifice. »

« Et lorsque nous voulons reproduire artificiellement les œuvres de la nature, nous employons les mêmes procédés qu'elle : témoin le médecin qui consulte la nature pour essayer de rendre la santé à ses malades [1]. »

L'ordre porte l'empreinte de l'unité. C'est la fin qui imprime aux œuvres ordonnées ce caractère d'unité.

Lorsque plusieurs choses convergent, à titre de moyens, vers une même fin, elles ont, en effet, avec cette fin *un même rapport.*

Or, cette communauté de rapports constitue une véritable unité.

Donc, la fin imprime aux œuvres ordonnées un caractère d'unité.

Aussi a-t-on raison de dire que l'ordre est l'unité au sein de la multiplicité, ou encore, l'unité dans la variété.

Les rapports dont l'ordre est le résultat sont les uns de quantité, les autres de qualité.

L'unité de rapports entre des *quantités*, soit entre des choses étendues, soit entre des nombres, c'est la *proportion.* L'unité de rapports entre les *qualités*, la convenance entre choses semblables ou dissemblables s'appelle plus spécialement du nom d'*harmonie.*

L'ordre embrasse à la fois la proportion et l'harmonie.

L'ordre présente un double aspect, celui de la subordination ou de la finalité, et celui de la coordination, de l'harmonie qui est plus spécialement le point de vue de l'esthétique.

Le rapport d'un moyen à sa fin est un rapport de *subordination.*

L'ordre envisagé comme un ensemble de relations de subordination, s'appelle l'*ordre de subordination.*

[1] S. Thomas, in II Physic. lect. 13.

La fin est donc le principe d'unité de l'ordre de subordination.

Dans l'ordre d'exécution, l'action suppose un sujet capable d'agir, la fonction suppose l'organe, la subordination suppose l'existence de choses subordonnées.

L'ordre qui résulte de la mise en présence de ces choses subordonnées, s'appelle ordre de *composition*, de *constitution*, de *coordination*.

L'ordre, considéré sous cet aspect, forme *un tout* composé de parties. Son unité est une unité de *coordination*.

Au point de vue de la *subordination*, l'ordre s'appelle par excellence l'ordre *téléologique* ou de *finalité*; au point de vue de la *coordination*, il s'appelle plutôt ordre *esthétique*.

Au fond, il n'y a pas deux ordres, mais un seul qui se prête à deux points de vue différents.

Dans l'ordre téléologique c'est la fin, comme telle, qui est principe d'unité.

Dans l'ordre de composition c'est la cause formelle ou la forme.

Or, en réalité, dans la nature, la fin intrinsèque des êtres se confond avec leur cause formelle. C'est donc au fond le même ordre qui se présente sous deux aspects distincts.

Néanmoins, comme la cause finale est logiquement antérieure à la cause formelle, l'ordre téléologique domine l'ordre de composition et c'est, en définitive, la fin qui est le *premier* principe de l'ordre.

On comprend, d'après ces explications, la portée de la définition générale de l'ordre, formulée par saint Augustin : « Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis. Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. » [1])

Le premier élément de l'ordre, la *multiplicité* des moyens ou des parties, se trouve indiqué par les mots : *parium dispariumque rerum*, différentes choses semblables ou dissemblables.

Le second élément, l'*unité*, est marqué par le mot *dispositio*, ce en vertu de quoi les éléments multiples se trouvent à leur place, *sua cuique loca tribuens dispositio*.

Lorsque saint Augustin fait consister l'ordre en ce que chaque par-

[1]) De Civ. Dei, XIX, 13.

tie se trouve à sa place, il semble avoir directement en vue l'ordre de coordination ou de composition; mais il est manifeste que, dans sa pensée aussi bien que dans la réalité, la place d'une chose doit répondre au rôle qu'elle est appelée à remplir; la constitution des êtres est au service de leur destination et, par conséquent, la définition Augustinienne doit s'étendre à l'ordre téléologique aussi bien qu'à l'ordre de composition.

Elle pourrait donc se traduire ainsi : l'ordre est la disposition en vertu de laquelle différentes choses, semblables ou non, se trouvent chacune à la place voulue et répondent à leur destination respective.

C'est, au fond, ce que nous disions plus haut : L'ordre est un ensemble de relations qui sont ce qu'elles doivent être, c'est-à-dire, convenables.

Quelles sont donc finalement les différentes causes de l'ordre?

Les *multiples éléments* qui entrent dans la composition d'un même tout ou servent de *moyens* pour une même fin, forment la *cause matérielle* de l'ordre.

La *disposition* à raison de laquelle ces divers éléments occupent la place et remplissent le rôle qui leur revient dans l'ensemble, c'est la *cause formelle* de l'ordre.

Cette disposition a elle-même pour cause la *fin* de l'ordre, ce pour quoi l'ordre est établi.

Enfin, la cause *efficiente* de l'ordre est celle qui établit, telles qu'elles doivent être, les relations de subordination entre les moyens et la fin, les relations de coordination entre les parties et le tout.

A la notion d'ordre se trouve intimement liée celle de la perfection naturelle des êtres.

*
* *

Parfait se dit en latin *perfectum*, en grec τέλειον. Selon l'étymologie du mot latin, *parfait* veut dire *complètement fait* ou *achevé*.

D'après cela, un être *parfait* est celui qui possède *toute la réalité qu'il doit* ou *peut avoir*.

En conséquence, le mot *perfection* exprime d'une manière abstraite ce qu'il faut à un être pour qu'il ait toute la réalité qu'il doit ou peut avoir.

Or, ce qu'il faut à un être, c'est ce que réclame sa fin ; être parfait, c'est donc, selon l'étymologie du mot grec (τέλειον, τέλος), être en possession de sa fin ou du moins en mesure de réaliser sa fin. « L'être parfait, dit admirablement Aristote, est celui qui atteint sa fin : « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. » [1])

Tout être de ce monde est chargé de réaliser une fin dans la création.

Cette fin mesure la dose de réalité que l'être réclame, la perfection qui lui revient.

Ce qui revient ainsi à un être, ce qu'il exige de réalité pour pouvoir réaliser sa fin, prendre sa place et jouer son rôle dans la création, c'est ce que la philosophie appelle la perfection *naturelle* ou obligée d'un être.

Telle perfection est réclamée par la nature de l'être, au point que sans elle l'atteignement de sa fin est absolument impossible : c'est la perfection *essentielle, constitutive* de l'être. Telle autre, au contraire, n'est pas absolument indispensable à l'être pour qu'il atteigne sa fin mais elle l'est pour qu'il puisse la réaliser adéquatement : par opposition à la perfection essentielle, on la dit *accidentelle*.

Les êtres sont *imparfaits* dans la mesure où ils s'éloignent de leur perfection naturelle.

L'enfant qui vient de naître a sa perfection *essentielle*, mais il n'a pas toute sa perfection *accidentelle*, parce qu'il est encore incapable de remplir pleinement sa destinée par la mise en valeur de toutes les aptitudes inhérentes à sa nature. Bien plus, l'homme même adulte n'a pas, aussi longtemps que dure son temps d'épreuve, toute la perfection accidentelle que comportera sa destinée finale.

L'enfant et l'homme sont *parfaits* dans un sens, en tant qu'il sont en possession de ce qui est *essentiel* à la nature humaine; ils sont *imparfaits* dans un autre sens, en tant qu'ils ne possèdent pas toute la perfection dont leur nature est susceptible. Ils sont donc un mélange de *perfection* et de *manque de perfection* ou d'*imperfection*, leur perfection est toujours *relative*.

Il en est ainsi de tout être créé qui n'est pas encore en possession de sa fin.

[1]) Met. IV, 24.

En revanche, lorsque l'être est arrivé au terme de sa destinée, et se trouve en possession de sa fin, il a sa perfection *naturelle* complète, *absolue* : « Τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. »

Or, la pensée que nous croyons pouvoir justifier, c'est que la manifestation de l'ordre et de la perfection naturelle des êtres à l'intelligence constitue le beau.

Commençons par l'analyse psychologique du sentiment du beau, nous rechercherons ensuite son caractère formel et sa définition.

*
* *

Le beau offre ce caractère distinctif qu'il donne satisfaction à toutes nos facultés cognitives et volitives, sensibles ou rationnelles.

Le vrai satisfait l'intelligence, le bien, la volonté raisonnable; de même les sens et l'appétit inférieur ont un objet propre dans lequel ils trouvent leur repos. Or, aussi longtemps qu'une œuvre d'art ou une chose de la nature ne répond pas aux exigences naturelles de *toutes* nos facultés à la fois, nous ne disons pas, sans réserve, qu'elle est belle; elle peut avoir, sans cela, de beaux côtés, elle n'est pas belle *absolument*.

Tout ce qui est faux, tout ce qui est vicieux, même tout ce qui heurte les sens ou nos inclinations sensibles, est banni du domaine du beau.

C'est en s'emparant de *tout* notre être, que le beau nous *charme*, nous *ravit*.

Ce charme que le beau nous procure est un *plaisir*.

Le plaisir est une manière d'être, une *propriété* de la faculté appétitive ou de la volonté placée en présence de son objet.

Le beau doit nous faire plaisir, nous procurer ce que tout le monde appelle le sentiment, la jouissance, le plaisir du beau.

S. Thomas l'a très bien noté : Les choses belles sont celles qui font plaisir à voir, « pulchra sunt quae visa placent ».

Le beau doit donc mettre en jeu nos facultés affectives, c'est-à-dire volitives [1].

[1] Contrairement aux idées assez généralement admises dans la psychologie moderne, nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de faire de la sensibilité affective une faculté à part. Mais ce n'est pas le moment de justifier notre façon de voir à ce sujet. Nous nous permettons de renvoyer à notre *Psychologie*, p. 234 et suiv.

Néanmoins, *tout* ce qui nous fait plaisir n'est pas beau et ce n'est *pas parce qu'*elle nous fait plaisir qu'une chose est belle.

Tout ce qui nous fait plaisir n'est pas beau : une promenade reposante après de longues heures de travail, la respiration à pleins poumons dans les montagnes nous font plaisir ; ces plaisirs nous sont *agréables*, ils n'ont rien de commun avec le beau.

Une belle chose nous fait plaisir, mais *ce n'est pas parce qu'elle nous fait plaisir qu'une chose est belle.*

Le *plaisir* est une *suite naturelle*, nécessaire du beau, ce n'en est pas l'effet direct et immédiat.

Le plaisir, en effet, résulte de la possession consciente d'un *bien*.

Or, le bien est, par définition, objet de volonté « bonum est quod omnia appetunt. » Le bien met en mouvement les puissances volitives par les désirs qu'il suscite en elles et les fait jouir par son union avec elles.

Donc, à proprement parler, le beau n'est objet de volonté et, par voie de conséquence, cause de plaisir qu'en tant qu'il est *bien*.

Strictement parlant, nous ne voulons pas, nous *percevons*, nous n'aimons pas, nous *connaissons*, nous *apprécions* le beau.

En un mot, le beau s'adresse *directement* aux facultés *perceptives*.

Il n'a pas le caractère de *cause finale*, terme direct des tendances *appétitives*, il a le caractère de *cause formelle*, objet propre de l'assimilation *cognoscitive*. Et si nous parlons de *plaisir*, de *sentiment* du beau, de *jouissance* esthétique, c'est que d'abord et principalement nous *percevons* et *comprenons* le beau [1].

[1]) Écoutons encore S. Thomas : « Dicendum quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam, et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quidam motus ad rem; pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus quaedam ratio est, et omnis virtus cognoscitiva; et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis. » S. Theol. I, q. 5, a. 4, ad 2. « Dicendum, écrit-il ailleurs, quod pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus; sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietatur appetitus; unde et illi

Nous sommes donc en mesure de tirer une première conclusion, c'est que le beau est l'objet direct de nos facultés perceptives.

Nous ajoutons qu'il ne tombe pas sous les prises de toutes nos facultés de perception, mais seulement de l'intelligence.

Sans aucun doute, la notion du beau, comme toutes celles que l'intelligence humaine a le pouvoir d'acquérir, emprunte son objet au monde sensible; les sens extérieurs perçoivent, les sens intérieurs imaginent des *choses belles*, l'intelligence y prend les éléments des notions abstraites du *beau*, de la *beauté*.

Nous parlions tout à l'heure de la *perception* du beau; nous parlons absolument dans le même sens, de la *conception*, de la *compréhension* du beau. Or, s'il est vrai que les sens et l'intelligence perçoivent, l'intelligence seule *conçoit*, *comprend* [1]).

Aux satisfactions ou sensations « agréables » provoquées par les sens et par l'imagination, nous opposons, comme étant d'un ordre supérieur, les jouisssances « esthétiques » ou le « sentiment » du beau.

De fait, les beautés de la nature, les chefs-d'œuvre de l'art produisent, dans des conditions identiques, une impression *agréable* ou un plaisir *esthétique*, selon que les *sens* seuls éveillent l'émotion ou que l'*intelligence* découvre, dans le fait sensible, une idée qui met en jeu l'activité de la volonté rationnelle.

« Pour les sens, écrit M. De Wulf, la musique n'est pas de l'art, mais un voluptueux excitant. C'est une ivresse des sens que bon nombre de mondains demandent à l'opéra. Épanouis dans leur fauteuil, l'exécution orchestrique les morphinise, les imprègne, comme un bouquet d'héliotropes. Ravalée au rang de décor théâtral, elle éblouit leurs oreilles, comme le scintillement des costumes éblouit leurs yeux. Ainsi encore, on rencontre des personnes qui, au dessert, éprouvent le besoin d'entendre un morceau de musique pour se faciliter la digestion.

sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia, et pulchros sonos; in sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores, aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicitur id quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem dicatur id, cujus apprehensio placet. » 1a 2ae, q. 27, a. 1, ad 3.

[1]) Cfr Bossuet, De la conn. de Dieu et de soi-même, Ch. I, 8.

« Chez celui qui est capable d'une impression esthétique vraie, rien de pareil. Aucune passivité dans son être, mais au contraire une vive réaction sur tout ce qui frappe son oreille. Pour lui la forme artistique est tout; il la pénètre, il s'en rend compte, la suit dans ses détails, saisit les délicatesses du rythme, la marche symétrique des voix, la pondération des phrases mélodiques, le jeu des timbres divers, en un mot il dégage dans toute son intégrité l'*idée du compositeur*.

« D'où vient cette différence entre ces deux états d'audition? Dans l'un et dans l'autre cas, l'impression subie par l'appareil auditif est la même : les vagues aériennes frappent de la même sorte la membrane du tympan, et les vibrations qu'elles y déterminent sont transmises de la même manière à l'appareil nerveux acoustique et à la partie correspondante de l'écorce cérébrale. Or, si dans des conditions identiques, la sensation du son musical peut indifféremment être suivie d'une impression *agréable* ou d'un plaisir *esthétique*, ne faut-il pas en conclure que la perception sensible, *à elle seule*, est impuissante à produire la jouissance du beau?

« Celle-ci exige l'intervention d'un facteur nouveau, dont la présence suffit, pour changer un état physiologique en état esthétique. Ce facteur est l'*intelligence*. Grâce à l'intelligence, nous saisissons et nous contemplons la valeur respective de tant d'éléments divers, les rapports qui les unissent l'un à l'autre pour en faire un ensemble harmonieux.

» C'est dans cette contemplation intellectuelle que la jouissance esthétique a sa racine.

» On pourrait poursuivre la même analyse pour la peinture, la sculpture, l'architecture, les lettres, mais cette étude dépasserait les cadres de ce travail. Dans chacun de ces arts, on distingue au point de vue de l'impression produite, un double état : dans l'un, on ne perçoit que la partie matérielle de l'œuvre; dans l'autre, on remonte à l'idée qui l'inspire » [1]).

Ces considérations font justice de certaines théories esthétiques qui ravalent les jouissances supérieures du beau au niveau d'états physiologiques [2]).

[1]) M. De Wulf, *La valeur esthétique de la moralité dans l'art*, pp. 28 et 29.

[2]) Guyau entre autres, n'a pas reculé devant ces théories dégradantes : « La vie humaine, écrit-il, est dominée par quatre grands besoins ou désirs, qui

Une question incidente, qui n'est pas sans intérêt, c'est de savoir pourquoi nous appelons du nom de *goût* la perception intellectuelle du beau.

L'appréciation du beau, comme tout jugement de l'intelligence, peut se produire spontanément ou avec réflexion.

C'est à l'appréciation *spontanée* du beau que nous appliquons la notion de goût. « Le goût, dit le dictionnaire de Littré, est une faculté

correspondent aux fonctions essentielles de l'être : respirer, se mouvoir, se nourrir, se reproduire. Nous croyons que ces diverses fonctions peuvent toutes revêtir un caractère esthétique... Respirer largement, sentir le sang se purifier au contact de l'air et tout le système distributeur reprendre activité et force, c'est là une jouissance presque enivrante, à laquelle il est difficile de refuser une valeur esthétique... La fonction de nutrition, si intimement liée à la précédente, n'est pas plus exclusive de l'émotion esthétique... D même, il est doux et esthétiquement agréable de manifester au dehors la vie intérieure. Bien avant la danse et les mouvements rythmés, la simple action de se mouvoir a pu fournir à l'homme des émotions d'un genre élevé... Si, des fonctions de nutrition et de locomotion nous passons à celles de reproduction, leur importance au point de vue esthétique nous paraîtra encore plus considérable. - Guyau, *Les Problèmes de l'Esthétique contemporaine*, p. 20 à 22.

Guyau confond évidemment le beau et l'agréable, le sentiment et la sensation. Or, là-dessus l'opinion des hommes, exprimée dans toutes les langues, est invariable. Un *bon* vin est bon; il produit au palais une sensation *agréable*; sa couleur est *belle*; elle *plaît* à l'œil. On ne dit pas : l'oiseau-mouche est *bon* à voir et la bécasse *belle* à manger...

» Le sentiment du beau et du laid se confond si peu avec la sensation de plaisir ou de souffrance, qu'ils semblent se développer en raison inverse l'un de l'autre.

» Comme intensité de sensation nos sens viennent dans cet ordre : goût, odorat, ouïe, vue.

» Un goût est bon ou mauvais. Il y a des choses qui n'ont pas de goût : il n'y en a pas dont le goût soit indifférent au palais. Il en est à peu près de même des odeurs. Mais il y a des bruits qui ne sont ni agréables ni désagréables. Quant à l'œil, il est incapable de nous donner une sensation de volupté proprement dite. Et pour aller jusqu'à la souffrance, il faut que l'excès de la sensation offense l'organe au point de troubler ses fonctions. L'*éblouissement* est une maladie de l'œil, une maladie qui peut être dangereuse.

» Or, — en dépit de Brillat-Savarin, — parler d'esthétique à propos d'un bon dîner, ou de la « haute dignité de l'art » à propos d'un excellent cuisinier, ce n'est qu'une plaisanterie. Aurai-je l'air plus sérieux, si je dis en parlant d'un coiffeur : « c'est un grand artiste : il a créé des odeurs qui ne s'arrêtent pas au nez, mais qui vous pénètrent jusqu'au fond de l'âme? » Le gosier n'est pas le chemin du cœur, et le nez pas davantage. L'oreille au contraire, nous donne des joies purement artistiques, et l'œil mieux encore, mais peut-être là-dessus les musiciens vont-ils me chercher querelle, et me dire : vous êtes orfèvre... » Léon de Monge, *Etudes morales et Littéraires*, tome I, chap. XVIII, pp. 395 et 396.

toute spontanée, qui précède la réflexion, que tout le monde possède, mais qui est différente chez chacun, et qui fait apprécier les beautés et les défauts dans les ouvrages d'esprit et dans les productions des arts, comme le goût fait apprécier les saveurs bonnes et mauvaises. Le goût ne va pas sans dégoût ».

Littré ajoute avec raison que le goût, comme toutes nos opérations spontanées d'ailleurs, est « prompt, mais souvent incertain et égaré »,

D'où vient, cependant, que le discernement spontané du beau, le *sens* du beau, s'appelle de préférence du nom de *goût*?

C'est que, de tous nos sens, le goût est celui qui nous procure, de la façon la plus exclusive, la sensation de l'agréable ou du désagréable. Or, la perception intellectuelle du beau a tout juste pour caractère distinctif de nous procurer un sentiment de jouissance, le plaisir esthétique. Donc, il est naturel que ce caractère se traduise dans le terme analogique à l'aide duquel nous essayons d'exprimer notre connaissance intellectuelle du beau.

L'*intelligence* désigne spécialement le pouvoir de connaître *la vérité pour elle-même*, théoriquement.

Mais, dans la perception du beau, la connaissance de la vérité n'est pas le terme final de l'acte intellectuel, elle est un *moyen* qui a pour but ultérieur de procurer à l'âme un sentiment, une jouissance.

Le goût du beau marque avantageusement ce caractère particulier de la perception intellectuelle du beau, qui est destinée tout à la fois à saisir le vrai et à procurer aux facultés volitives un sentiment de complaisance.

*
* *

Il ressort de l'analyse précédente, que le beau est l'objet direct de l'intelligence et que le plaisir esthétique n'est qu'une suite naturelle, nécessaire de la perception intellectuelle du beau.

Quel est donc l'*objet formel* de cette perception?

Qu'est-ce qui nous fait dire qu'une chose *est* belle? Qu'y a-t-il *en elle* qui nous fait plaisir? En un mot, quel est le *caractère formel du beau?*

La question que nous soulevons en ce moment est posée d'ordinaire en des termes assez différents des nôtres, et qui ne nous semblent

pas heureux : le beau, se demande-t-on le plus souvent, est-il *subjectif* ou *objectif*? Le beau ne réside-t-il que dans le sentiment, ou bien y a-t-il dans la nature et dans l'œuvre d'art un fondement ontologique au plaisir du beau?

Il semble bien évident que le beau n'est pas une modification *purement subjective*. Une chose, en effet, n'est pas belle *parce qu'*elle nous fait plaisir; si elle nous fait plaisir, c'est qu'elle *est* belle.

Il y a donc manifestement quelque chose d'*objectif*, ou mieux, d'*ontologique* dans le beau.

S'en suit-il que le beau soit *purement objectif* ou *ontologique*?

Nous ne le pensons pas, et c'est pour ce motif que nous récusons l'alternative à laquelle on ramène le problème métaphysique du beau, lorsqu'on se demande si le beau est « objectif ou subjectif ».

S'il fallait répondre à la question posée en ces termes, nous dirions que le beau est à la fois objectif *et* subjectif.

Le beau suppose toujours, selon nous, une *double harmonie*, une harmonie dans *l'objet* lui-même, et une harmonie *entre l'objet* perçu *et le sujet* qui le perçoit.

L'*harmonie*, en général, du grec ἁρμονία, arrangement, ajustement, adaptation, est une expression de l'ordre.

L'harmonie considérée *objectivement*, c'est l'ordre ou la perfection; l'harmonie *entre l'objet et le sujet*, c'est la *correspondance* entre la manifestation de l'ordre ou de la perfection et la capacité naturelle du sujet qui doit l'apprécier.

Étudions donc de plus près cette double harmonie; nous y trouverons les éléments du beau et nous nous acheminerons ainsi vers sa définition.

*
* *

L'ordre est un ensemble de relations convenables.

Les relations des parties avec le tout et des parties entre elles, c'est l'ordre de coordination ou d'harmonie.

Les relations de convenance de plusieurs choses ou de plusieurs actions avec leur fin commune, c'est l'ordre de subordination ou de finalité.

La finalité domine l'harmonie, car l'action est pour une fin et l'être

est fait pour agir. Il s'en suit que l'ordre de coordination n'est, logiquement parlant, qu'une conséquence de l'ordre de subordination.

Néanmoins, c'est à l'ordre de coordination que s'applique directement la notion du beau.

En effet, la relation de subordination d'une chose ou d'un acte par rapport à sa fin constitue non sa beauté mais sa *bonté*. Or, s'il est vrai que la relation de conformité d'une chose avec sa fin préside à la conception d'une œuvre à réaliser de façon ordonnée, parce que la *cause finale* domine toujours la *cause formelle*, cependant la cause finale ne se confond pas avec la cause formelle et, par voie de conséquence, la relation de conformité d'une chose avec sa fin ou sa *bonté* ne se confond pas avec les relations qui règnent au sein de sa composition et qui, prises dans leur ensemble, forment sa beauté.

Le beau considéré objectivement résulte donc de l'ordre de coordination, il consiste dans l'harmonie qui règne entre les différentes parties d'un même tout.

Ces parties harmonieusement reliées en un même tout sont tantôt des lignes, tantôt des couleurs, tantôt des sons, tantôt des objets, tantôt des actions, mais toujours le beau suppose un caractère commun d'unité entre divers éléments coordonnés.

De fait, je puis très bien contempler la beauté d'un objet, sans songer à sa destination ni à celle des parties qui le composent, mais je ne le puis, sans y remarquer une certaine unité résultant de rapports bien ordonnés.

C'est ce qui a fait dire à Bossuet : « La beauté ne consiste que dans l'ordre, c'est-à-dire, dans l'arrangement et la proportion. » [1]

La plupart de ceux qui ont essayé de faire la métaphysique du beau sont d'accord sur ce point.

Ils font résider, en effet, dans la proportion, l'élément caractéristique du beau. Or, la proportion est une égalité de rapports. Les termes de coordination et de proportion sont donc deux expressions d'un même objet.

Toutefois, comme les choses n'existent que d'après leur idéal, les œuvres de la nature d'après l'idée éternelle que Dieu en a conçue lorqu'Il leur a tracé leur destinée, les œuvres de l'art d'après la con-

[1]) Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, Ch. I, § 8.

ception dont l'artiste s'est inspiré en les réalisant, il est permis de dire aussi que la beauté d'une chose ou d'une œuvre réside dans sa conformité avec son idéal.

L'harmonie objective, ou plutôt, intrinsèque et absolue que nous venons de décrire, comprend deux éléments, l'intégrité ou la perfection et la proportion ou l'harmonie.

Puisque, en effet, la beauté d'une chose consiste, au point de vue absolu ou « objectif » dans l'unité de coordination de ses éléments, une chose doit, pour être belle, former un tout achevé et parfait, selon le mot d'Aristote cité plus haut « τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος ».

De fait, ce qui est mutilé ou inachevé n'est pas beau ; les défauts, les imperfections enlaidissent.

Un tout coordonné, et, par suite, la notion abstraite de la coordination comprend donc deux éléments objectifs : la *proportion*, *l'accord*, ou *l'harmonie*, et *l'intégrité* ou la *perfection*. « Ad pulchritudinem requiruntur, dit S. Thomas, primo quidem *integritas* sive *perfectio* ; quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt ; et debita *proportio* sive *consonantia*..... » [1]).

Mais suffit-il qu'une chose soit harmonieusement coordonnée, et réunisse en elle-même, à un point de vue absolu, les conditions d'intégrité et de proportion ; suffit-il qu'elle réponde en perfection à l'idéal du génie qui l'a conçue, pour qu'elle soit belle ?

Nous ne le pensons pas. L'harmonie absolue ou objective est nécessaire, elle n'est pas suffisante pour réaliser adéquatement le concept du beau.

*
* *

N'est-il pas manifeste, en effet, que l'accord ne se fait pas sur le beau comme il s'impose par rapport au vrai ?

[1]) 1a, q. 39, a. 8, c. Le R. P. Ch. de Smedt fait donc erreur, croyons-nous, lorsque, voulant exposer la théorie du beau selon les idées de Saint Thomas d'Aquin, il écrit : « Il n'est pas possible d'assigner dans le beau objectif, et *abstraction faite de sa relation avec nos facultés*, un élément unique ou un ensemble d'éléments qui puisse être regardé comme son principe constitutif, se retrouve dans toutes ses espèces et permette en conséquence de donner une définition s'appliquant à tous les objets qu'on appelle beau. » Précis historiques, 1881. Cette théorie subjective du beau n'est-elle pas un écho affaibli de la thèse hégélienne : « La beauté est Idée. » ? Aesthetik, Th. I, Kap. 1, n. 3.

Sans doute, le vrai aussi fait souvent l'objet de jugements contradictoires, mais les contradicteurs en appellent alors avec une égale confiance au tribunal suprême de l'évidence ; le beau, au contraire, fait l'objet de discussions sans fin et le plus souvent sans appel.

La science, une fois conquise, est immuable à travers les âges ; les styles qui sont les divers modes d'expression du beau artistique varient avec les siècles, les races, les peuples, les individus.

D'où vient cette différence ?

C'est que le beau n'est pas indépendant de l'état subjectif, personnel, variable de celui qui le perçoit.

Il est, en effet, dans la nature du beau de *faire jouir* celui qui le contemple.

Or, qu'est-ce qu'une jouissance et dans quelles conditions se produit-elle ?

*
* *

On appelle jouissance, plaisir, émotion agréable, une certaine manière d'être que subit un sujet doué de conscience en présence d'un objet conforme à son inclination naturelle.

Le plaisir ne se définit pas. C'est un fait primitif qu'il est impossible de réduire à un fait antérieur, plus général, mieux connu, dont il formerait une des espèces.

Mais il y a moyen d'en saisir mieux les caractères, en étudiant les causes qui le font naître et ses conditions d'existence.

Le convalescent qui reprend ses forces *jouit* de se sentir revivre. Le prisonnier *jouit* en présence de la pleine lumière du jour. C'est un *plaisir* de revoir, après une longue absence, une personne aimée.

La *joie* éclate dans le cri de triomphe d'Archimède, découvrant la loi fondamentale de l'hydrostatique, dans la prière admirative et reconnaissante qui s'échappe de la poitrine de Képler au moment où il a compris la loi du mouvement des corps célestes.

Sensations corporelles, plaisirs des sens, joies de l'esprit, émotions du cœur, autant de manifestations différentes d'un même phénomène psychologique qui a pour *condition* une connaissance, perception du sens intime ou de la conscience, pour *siège* la volonté, et pour *cause* un objet capable de mettre en jeu, sous une forme ou sous une autre, l'activité de l'homme dans le sens de sa destinée.

Le plaisir est le complément de l'acte, dit Aristote [1].

Chaque faculté est source de plaisir, et le degré de son action normale est la mesure du plaisir qu'elle nous fait éprouver.

Inversement, sans action, point de plaisir.

Les fonctions de la vie organique nous donnent des sensations de bien-être et cet état général d'aise que nous appelons la santé. Lorsque, sous l'influence d'un excitant, ces fonctions s'exaltent, nous en éprouvons un sentiment particulier de vitalité ou d'énergie. La respiration libre au grand air, une circulation plus active du sang, la marche, les exercices physiques nous procurent des jouissances de ce genre.

Tous les sens, dans les limites voulues, nous font jouir. Il y a des plaisirs sensibles d'ordre inférieur, qui nous viennent du goût, de l'odorat et du toucher, il y a les plaisirs des yeux et de l'oreille.

A une condition toutefois, c'est que l'activité soit normale, parfaite, sans excès ni défaut.

Il y a plaisir à voir la lumière, à entendre des sons harmonieux; mais un jour trop sombre nous déplaît, une lumière éblouissante nous fait mal; le silence ennuie, un son trop intense ou trop prolongé nous incommode ou nous fatigue.

Il en va de même des plaisirs de l'esprit. Nous trouvons importune une conversation banale ou insignifiante, fatigant un problème trop ardu, au dessus de notre capacité intellectuelle; mais, en revanche, une question à notre portée qui fait se déployer notre intelligence dans toute sa plénitude, sans rester en deça ni aller au delà de ce qu'elle peut donner, est pour nous la source de nobles jouissances.

Enfin, les émotions morales les plus vraies sont puissantes, soutenues, ni trop vives, ni trop faibles, ni trop prolongées ni trop passagères.

Toujours, donc, le plaisir est la suite naturelle d'une activité qui est normale, parfaite, qui se dépense avec énergie mais sans excès.

« En deçà d'un certain degré, l'acte n'a pas sa perfection naturelle. Au delà d'un certain degré, l'activité se fatigue et s'épuise; d'agréable elle devient douloureuse, alors que, dépassant ses forces et ses limites naturelles, elle tourne à sa propre ruine, c'est-à-dire, à celle

[1] Morale à Nic. X, 4.

de notre être même, au lieu de concourir à notre conservation et à notre développement. Toutes les fois que cet excès a lieu, la douleur est là pour nous avertir énergiquement que, sous peine de vie, il faut s'arrêter et se garder de passer outre. Le plaisir est donc généralement attaché aux activités moyennes et proportionnées; s'il arrive qu'une activité extraordinaire, excessive, fasse briller un instant des éclairs de plaisir, bientôt elle est suivie d'abattement et de douleur. C'est en effet une loi générale de la sensibilité, que tout exercice de nos forces physiques ou intellectuelles, si agréable qu'il soit d'abord, se change bientôt en une douleur quand il devient trop vif et trop prolongé : « in praecipiti est voluptas, a bien dit Sénèque, ad dolorem vergit nisi modum teneat » [1]).

Les expériences fort intéressantes de MM. Binet et Féré ont donné de cette loi psychologique du plaisir et de la douleur une démonstration expérimentale. Ces auteurs ont fait voir que les émotions agréables ou pénibles s'accompagnent de variations dynamométriques correspondantes. Les premières sont liées à une augmentation, les secondes à une diminution d'énergie. Ils en ont conclu que « la sensation de plaisir se résout dans une sensation de puissance, la sensation de déplaisir dans une sensation d'impuissance » [2]).

[1]) Fr. Bouillier, *Du Plaisir et de la Douleur*. 2e éd. p. 59.

[2]) Binet et Féré, *Sensation et mouvement*, p. 64. Citons, entre autres, une expérience faite sur les sensations olfactives. Voici comment la décrivent les deux psychologues français : « M. le docteur G. qui est très sensible à l'action des odeurs, a bien voulu nous servir de sujet d'expérience. Après avoir pris la force dynamométrique de la main droite, qui varie de 50 à 55 dans plusieurs épreuves, nous approchons vivement de ses narines un flacon contenant du musc pur qui nous a été obligeamment prêté par notre ami, M. Ch. Girard, directeur du laboratoire municipal, c'est dire qu'il s'agit d'un produit parfaitement sûr. M. G. déclare que cette odeur est extrêmement désagréable; sa force dynamométrique, prise à ce moment, donne 45, c'est-à-dire qu'elle semble diminuée. La même expérience est reprise plus tard, mais en laissant le flacon à distance, de telle sorte que l'impression arrive atténuée; M. G. déclare alors que cette odeur est très agréable, et sa physionomie exprime très nettement la satisfaction; il donne alors une pression de 65, c'est-à-dire une augmentation de 10 à 15, d'un sixième ou d'un cinquième. »

» Chez une hystérique, anesthésique générale, qui a une obnubilation très manifeste du sens de l'odorat, l'approche immédiate du flacon de musc détermine une sensation très agréable en même temps qu'une dynamogénie très intense (46 au lieu de 23). Dans une autre expérience sur le même sujet, nous laissons le flacon de musc au contact des narines pendant trois minutes; après avoir

La première qualité requise pour qu'une action nous fasse plaisir, c'est donc qu'elle atteigne un degré normal d'intensité ou d'énergie.

Mais pour que le plaisir soit sans mélange, cette qualité ne suffit pas.

Le plaisir ne croît pas toujours en proportion du nombre des facultés en exercice et du degré d'énergie de chacune d'elles, même en-deça des limites de la fatigue ou de l'épuisement.

L'agent n'agit pas pour agir; l'action n'est pas pour lui un but, mais un moyen, un moyen d'approcher de sa fin naturelle; aussi, pour que l'activité d'un être soit parfaite, faut-il qu'elle se déploie dans le sens de sa fin naturelle.

Il suit de là un corollaire important : puisque l'homme ne présente pas une collection d'énergies parallèles, plus ou moins coordonnées, mais qu'il constitue une *unité naturelle* d'où jaillissent des énergies multiples, celles-ci doivent être subordonnées les unes aux autres et tendre toutes harmonieusement, hiérarchiquement, au but de la nature de laquelle elles émanent. Une faculté inférieure doit donc, en se déployant, respecter sa subordination naturelle aux facultés supérieures; si elle s'exerçait aux dépens de celles-ci, elle apporterait au sujet considéré dans l'intégrité de sa nature le désordre, le trouble, la douleur.

Faut-il conclure des considérations qui précèdent, que le plaisir est une propriété générale qui s'attache à *toute* faculté en exercice, lorsqu'elle se déploie dans les conditions voulues de plénitude et d'harmonie?

C'est l'idée qui prévaut généralement, mais nous ne la croyons pas juste.

Ce sont les facultés *appétitives* qui sont le *siège* du plaisir et de la douleur [1]). Tout être est fait pour agir et a une destinée à poursuivre;

déclaré d'abord la sensation très agréable, il commence à en être incommodé; l'exploration dynamométrique, qui n'avait pas été faite jusque-là, donne 19, c'est-à-dire une diminution notable. Si on continue l'expérience, si on persiste à faire agir l'odeur du musc, peu à peu la sensation s'affaiblit, puis disparaît, la réaction dynamométrique baisse encore un peu, enfin le sujet tombe dans le sommeil léthargique. La sensation olfactive a agi exactement comme les sensations auditives et visuelles prolongées; toutes sont excitantes au début, puis déterminent l'épuisement qui aboutit au sommeil, quand il s'agit d'un sujet prédisposé. »

[1]) « Manifestum est quod dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo. » 1. 2. q. 35, a. 1.

lorsque les facultés d'un être agissent dans le sens de sa destinée, sa *tendance* est satisfaite et, pourvu qu'il soit doué de sens intime ou de conscience, la satisfaction de sa *tendance naturelle* constituera pour lui une source de plaisir, tout comme une activité à rebours de sa destinée contrariera sa *tendance naturelle* et lui créera une source de douleur.

Nous avions besoin de cette vue générale sur le *plaisir* pour comprendre le plaisir *esthétique* ou le *sentiment du beau*.

*
* *

Les états affectifs, agréables ou désagréables, ne s'appellent pas indifféremment sensations ou sentiments.

Les sensations ont leur siège dans la volonté sensitive, elles relèvent d'une perception des sens ou d'un acte d'imagination; les sentiments sont d'ordre suprasensible, ils affectent la volonté supérieure et dépendent d'un acte de perception intellectuelle.

Le plaisir ou sentiment du beau est de cet ordre élevé.

Le beau est ce dont la connaissance *intellectuelle* nous fait plaisir.

Or, on le comprendra sans peine après ce qui a été dit sur les conditions du plaisir en général, pour qu'un objet perçu par l'intelligence puisse procurer une jouissance à ce sujet vivant et personnel que nous sommes, il ne suffit pas que l'objet envisagé en lui-même, à un point de vue absolu, réalise les conditions voulues d'harmonie ; il faut, en outre, que la manifestation de cette harmonie réponde à la portée et aux exigences de nos facultés, en un mot, à la nature humaine.

A cette fin, nous venons de le voir, l'objet doit mettre en jeu, avec le plus d'ampleur et le plus d'énergie possible, nos facultés perceptives, les sens et l'intelligence.

Le beau, en effet, est la manifestation de l'ordre ou de la perfection naturelle des êtres à l'intelligence. Or, la vérité n'arrive à l'intelligence que par l'intermédiaire des sens. Dès lors, pour répondre harmonieusement à la nature *humaine*, la manifestation du beau doit être à la fois sensible et intelligible, s'adresser à l'œil, à l'oreille, à l'imagination aussi bien qu'à l'intelligence, en un mot à *tout* l'être humain [1]).

[1]) Nous parlons de belles couleurs, de belle musique, de belles images, nous ne parlons ni de beaux mets, ni de beaux parfums, ni d'une étoffe qui

En outre, pour que les relations harmonieuses d'où jaillit le beau, nous *charment*, nous *ravissent*, il ne suffit pas qu'elles mettent en jeu, n'importe comment, nos facultés de connaissance, il faut qu'elles répondent *harmonieusement* au pouvoir d'action de nos facultés, qu'elles ne leur demandent pas un effort pénible, mais, au contraire, éveillent en elles une activité aisée, ample, soutenue ; il faut, de plus, que la part d'action qu'elles demandent à chacune réponde au rôle qui lui est respectivement dévolu dans l'ordre hiérarchique de nos activités naturelles.

De là, cette condition essentielle au beau que l'on appelle le resplendissement, la *splendeur* ou l'*éclat*, *claritas*, selon le mot de S. Thomas. C'est à cette condition que fait allusion la définition courante attribuée à Platon : « Le beau est la splendeur du vrai ».

L'*éclat*, *claritas* désigne, en effet, la propriété en vertu de laquelle l'harmonie des choses nous est manifestée d'une façon nette et vive, qui la rend aisément et pleinement perceptible à l'intelligence.

Le beau suppose donc une double harmonie, l'une intrinsèque à l'objet, l'autre relative, de l'objet au sujet. [1])

Mais ne suit-il pas de là que le beau n'a pas de règle, et que l'appréciation du beau est affaire de caprice ?

Pour répondre à cette question, considérons de plus près la nature de l'impression subjective que produit le beau.

*
* *

Le sujet auquel s'adresse l'expression harmonieuse du beau est un sujet *personnel* doué d'une *nature raisonnable*.

serait belle parce qu'elle serait moelleuse. La vue et l'ouïe contribuent, à l'exclusion des sens inférieurs, à nous procurer des jouissances esthétiques, parce qu'ils sont éminemment perceptifs, « maxime cognoscitivi sunt », selon le mot de Saint Thomas ; voir, entendre, imaginer sont des *connaissances* qui nous font plaisir, tandis que les actes de goûter, de flairer, de palper servent à des satisfactions matérielles plutôt qu'à la connaissance.

[1]) « Ce qui nous fait trouver une couleur belle, écrit Bossuet, c'est un jugement secret que nous portons en nous-mêmes de sa proportion avec notre œil qu'elle divertit. Les beaux tons, les beaux chants, les belles cadences, ont la même proportion avec notre oreille. En apercevoir la justesse aussi promptement que le son nous touche l'ouïe, c'est ce qu'on appelle avoir l'oreille bonne, quoique, pour parler exactement, il fallût attribuer ce jugement à l'esprit. » l. c.

L'impression subjective que les beautés de la nature ou de l'art nous font éprouver dépend donc en partie de la nature humaine comme telle, en partie des dispositions personnelles d'un chacun.

A leur tour, ces dispositions personnelles tiennent à une foule de causes plus au moins prochaines ou éloignées, contingentes et variables, dont il est impossible de déterminer exactement la part d'influence, telles que l'âge, le sexe, le tempérament, le caractère, l'éducation, le le milieu social, les idées courantes, la mode, etc.

Nous avons vu plus haut que la jouissance esthétique, comme toute jouissance d'ailleurs, suppose une correspondance entre l'objet qui doit l'engendrer et l'état du sujet qui doit l'éprouver. Il y a donc, évidemment, des jouissances esthétiques qui sont l'apanage exclusif de certains sujets privilégiés, plus délicats ; il en est, au contraire, qui tiennent au degré d'imperfection relative de ceux qui les goûtent ou les recherchent, et que des natures plus élevées dédaignent ; il en est qui, sans cesser d'être légitimes, répondent spécialement à l'état d'âme d'un individu, d'un peuple, d'une race ou d'une époque. C'est ce qui a fait naître l'adage bien connu : Il ne faut pas discuter sur les goûts.

Mais il y a chez tous les individus, à quelque race, ou lieu ou époque qu'ils appartiennent, un fonds commun d'activité naturelle ; il y a des sens, une imagination, une intelligence doués d'un degré normal de perfection, sans lequel la nature humaine devrait être regardée comme incomplète ; il y a donc aussi des actes qui sont en rapport avec cette perfection et des objets capables de faire naître ces actes.

« Ainsi nulle intelligence bien faite ne sera indifférente à ce qui peut apporter quelque lumière pour la solution des grands problèmes relatifs à la destinée humaine ; nulle imagination ne demeurera insensible à la vive description de certaines scènes de la nature ou de certains grands événements historiques ; nul cœur qui ne comprenne, qui ne puisse éprouver les sentiments qui tiennent au fond même de la nature humaine. Ceux qui en seraient là apparaîtraient à juste titre à leurs semblables comme des hommes incomplets. Il y a donc un fonds commun, — et ce fonds est très considérable, — de jouissances de l'esprit et par conséquent de beautés naturelles et artistiques, qui est indépendant des circonstances dans lesquelles vivent ceux à qui

elles s'adressent à moins que ces circonstances n'aillent à dégrader, à vicier la nature humaine » [1].

L'adage cité tout à l'heure n'est donc pas vrai absolument.

Le goût, comme toute activité spontanée, est soumis au contrôle de la réflexion.

Sans doute, il est des appréciations de détail qu'il serait inutile de soumettre à un examen réfléchi, parce qu'elles tiennent à des dispositions personnelles sur lesquelles un accord unanime n'est pas à espérer, mais l'harmonie objective a ses lois, la manifestation de l'ordre objectif à l'intelligence humaine a ses exigences naturelles, et par conséquent l'appréciation du beau relève dûment du tribunal de la réflexion, selon le mot de La Bruyère : « On dispute des goûts avec fondement. » [2])

*
* *

Concluons cette première partie de notre étude.

L'intégrité, la proportion et l'éclat, ou, en termes plus concis, la double harmonie absolue et relative d'une chose ou d'une œuvre, tels sont donc les éléments de la beauté.

« Ad pulchritudinem tria requiruntur, dit le Docteur Angélique. Primo quidem *integritas* sive perfectio; quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita *proportio* sive *consonantia;* et iterum *claritas*. Unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur » [3].

D'après cela, on peut définir le beau : l'harmonie des diverses parties d'un même tout manifestée vivement à notre intelligence ou, en deux mots, la splendeur de l'ordre.

Cette définition essentielle se trouve admirablement rendue dans l'opuscule intitulé *De pulchro et bono* attribué à S. Thomas d'Aquin : « Ratio pulchri in universali, y est-il dit, consistit in resplendentia

[1]) De Smedt, ouv. cit., p. 38.

[2]) « Il y a, dit La Bruyère, dans l'art un point de bonté et de perfection comme de bonté et de perfection dans la nature ; celui qui le sent et qui l'aime a le goût parfait ; celui qui ne le sent pas et qui aime en deça ou au delà a le goût défectueux ; il y a donc un bon et un mauvais goût et on dispute des goûts avec fondement. »

[3]) 1a, q. 39, a. 8. c. « Ad rationem pulchri, écrit-il ailleurs, concurrit et claritas, et debita proportio... Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti corporis

formae super partes materiae proportionatas, vel super diversas vires vel actiones [1]).

Nous avons examiné dans cet article le beau en général comme expression de l'ordre de la nature.

Le prochain article traitera du beau dans l'art.

(A suivre.) D. MERCIER.

claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit, quod conversatio hominis, sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. » 2ª 2ªᵉ q. 145, a. 2, c.

[1]) *De pulchro et bono*, ex comment. in lib. S. Dionysii *de divinis nominibus*, Cap. IV, lect. V et VI. En réalité, cet opuscule ne semble pas appartenir à Saint Thomas.

Mélanges et Documents.

BREF DE S. S. LÉON XIII

relatif à la fondation d'un Institut Supérieur de Philosophie
à l'Université Catholique de Louvain.

DILECTO FILIO NOSTRO
PETRO LAMBERTO S. R. E. CARD. GOOSSENS,
ACHIEPISCOPO MECHLINIENSI
ET VENERABILIBUS FRATRIBUS BELGII EPISCOPIS MECHLINIAM.
LEO PP. XIII.

Dilecte Fili Noster et Venerabiles Fratres, Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Susceptum a Nobis multo ante propositum, ac saepe vobiscum et coram et per litteras communicatum, ut singulare istic Institutum esset doctrinae philosophicae Aquinatis ampliore quadam ratione et via tradendae, iam, Deo auspice, re ipsa effectum esse laetamur. Hoc Nos Institutum non sine causa fore censuimus peraptum iuventuti subsidium, ex quo, non clerici modo, sed complures alii in omni disciplinarum munerumque curriculo solidas utilitates referrent; idemque optavimus, collatà etiam qua licuit pecuniae ope, novum extare testimonium praecipuae existimationis benevolentiaeque Nostrae erga insignem Universitatem studiorum Lovaniensem, cui nobilis inde amplificatio fieret dignitatis. A recta enim et pleniore christianae philosophiae institutione quantum laudis praestantiaeque ad lycea et academias accedat, nemo sane non videt : siquidem illa, praeter quam sollers doctrinae sacrae adiutrix, item doctrinis ceteris ipsisque bonis artibus sic nata est, ut eis, tamquam moderatrix sapientia, praesidii plurimum et incorrupti iudicii et utilis prudentiae afferre consueverit. At vero recte pleneque philosophari ii nimirum possunt qui in disciplina et ratione Scholasticorum diu sint multumque versati. Id Nosmet crebro graviterque monuimus, alias professi vobis, tanto meliorem disciplinarum fore rationem, quanto ad doctrinam Thomae Aquinatis propius accesserit; idque cum gaudio videmus latius quotidie atque uberius, praeiudicatis opinionibus veritati

cedentibus, evenire. — In ipso igitur condendo opere et congruenti tuitione paranda, eluxit nempe, ut explorata spes erat, generosa Belgarum virtus, ad incrementa religionis et civitatis bonum semper alacris et effusa : maiorem vero in modum studia vestra eluxere, Venerabiles Fratres, qui consiliis votisque Nostris tam propensa obtemperastis voluntate. Libet autem nominatim commemorare dilectum filium Desideratum Mercier, antistitem urbanum, quem nascenti Scholae Thomisticae iusta vos fiducia praefecistis, quemque, in eo munere auctoritate Nostra comprobatum, laudavimus Ipsi vobis a praestantia doctrinae philosophicae et ab eiusdem provehendae solertia. Ipse enim communi expectationi, docendo pariter et agendo, sic respondit fecitque satis, ut iam frequentiam et opinionem Instituto conciliaverit in dies majorem. — Quod vero amplitudinem decebat Athenaei Lovaniensis et plane oportebat ad fructus habendos exquisitioris doctrinae, praescripta eiusdem Scholae eâ ratione, secundum optata Nostra, posita sunt, ut doctrina Aquinatis in disciplinas quoque physicas et naturales, in eaque studia quae vocantur socialia, vi sua copiosa influeret, eisdemque communiret viam tum ad multiplicem cavendum aetatis errorem, tum ad omnem veritatis progressionem certius consectandam. Cuius rei causâ, gratum est, providenter liberaliterque, ut aliis eramus litteris cohortati, aucta esse magisteria : quae vosmetipsi superiore anno, in conventu pridie calendas habito, dilectis filiis Deploige, De Wulf, Nys, Thiéry, viris egregiis, demandastis. Neque minus providenter opportuneque illud putamus, ab eo ipso Praeside, hortantibus vobis et faventibus, factum, ut Seminarium quoddam Instituto adiunctum excitaretur, in commodum et tutelam clericorum, qui sese dedant hiusmodi excellentiori philosophiae excolendos; quorum praecipue ex numero philosophiae in sacris Seminariis magistros deceat assumi. Iamvero tam praeclaro operi tantaeque spei nunc Nobis in animo est veluti fastigium imponere, ipsum videlicet curis vestris, Venerabiles Fratres, rursus enixeque commendando, et nonnulla statuendo, quo melius ad perpetuitatem frugiferum suoque in honore permaneat. — Itaque volumus ut hoc *Institutum superius Philosophiae Thomisticae* adstructumque Seminarium sic habeatur, non tamquam Universitatis quiddam adscititium, sed immo uti pars quaedam ad ejudem pertinens integritatem, atque eum locum obtineat, quem et pontificia eius origo et gravitas ipsa disciplinae omnino exposcunt. Quapropter eius Praeses in Consilium rectorale, ut aiunt, admittatur, eisdem quibus Decani Facultatum iuribus, Magistri autem in aliquam adlegantur ex Facultatibus Universitatis, quae iam sunt, paribusque ac collegae iuribus et privilegiis eodemque Episcoporum patrocinio utantur. — Quoniam vero huic Instituto peculiaris etiam est finis et suae quaedam propriae distinctaeque rationes, idcirco oportere ducimus ut Magistri suos etiam seorsum habeant coetus, Praeside mode-

rante. Potestatem autem eisdem et ius facimus ut decernant de philosophiae gradibus, baccalaureatu, licentia, laurea, deque superiore gradu cooptationis in Scholam S. Thomae tribuendis, accedente tamen Rectoris Universitatis comprobatione. — Quae omnia et singula iubemus rata et firma consistere, neve in posterum iniussu Nostro vel successorum, de iis quidquam immutari. Mandamus praeterea ut leges et praescripta tum Instituti tum adnexi Seminarii opportune ad Nos, per sacrum Consilium studiis regundis, probanda, confirmanda deferantur. Minime autem dubitamus quin Athenaeum Lovaniense, cuius in nos atque in Apostolicam Sedem obsequium multa eaque egregia argumenta testantur, eidem Instituto, Nobis vel maxime accepto, opinione qua coepit et animo suffragari insistat. Utrâque vero ex parte observantia et concordia, qua quidem stabiliendis educendisque rebus nihil est aptius, idemque publici boni studium ita certent optamus, ut in dies utrique decus augeatur et laborum honestissimorum ubertas. Sed in hoc ipso prudentiâ operaque vestra, Venerabiles Fratres, plurimum Nos posse confidere iampridem perspectum certumque habemus : quos enim res ipsa perstudiosos nacta est ad exoriendum fautores, eis profecto ad prospere consistendum patronis erit optimis laetatura. Hoc denique restat pientissimum votum, ut conditum Institutum Doctor ipse Angelicus, cuius nomine et tutela insigniter gaudet, benignâ in omne tempus gratia respiciat, sapientia et virtute sua illustret : quo praestite, communia consilia, opera, spes, perinde ecclesiae et civitati succedant feliciter. — Accedat a Deo larga praesidii copia ex Apostolica benedictione, quam vobis, Dilecte Fili Noster et Venerabiles Fratres, eidem Instituto omnique Universitati, simulque Clero et populo curis vertris concredito effusa caritate impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die VII Martii anno MDCCCXCIV, Pontificatus Nostri decimo septimo.

LEO PP. XIII.

Bref du 7 mars 1894
a S. L. le Cardinal Goossens, Archevêque de Malines
et
aux Evêques de Belgique.

Cher Fils et Vénérables frères, Salut et Bénédiction Apostolique.

Depuis longtemps déjà, Nous avions conçu le dessein de voir naître chez vous un Institut où la doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin ferait l'objet d'un enseignement plus large et plus approfondi.

Plusieurs fois, dans des conversations et par lettres, Nous vous

avions manifesté ce désir : aussi sommes-Nous heureux de constater que, grâces à Dieu, c'est maintenant un fait accompli. Nous avons pensé, non sans raison, que cet Institut serait d'un précieux secours pour la jeunesse ; et qu'il apporterait de sérieux avantages non seulement aux élèves ecclésiastiques, mais encore à un grand nombre d'autres jeunes gens, quelles que soient les études ou les fonctions de leurs carrières. Nous avons tenu à lui apporter, dans la mesure de nos moyens, notre contribution pécuniaire ; désireux de donner par là un témoignage nouveau de la haute estime et de la bienveillance qui nous anime envers l'illustre Université de Louvain, à laquelle cette noble institution doit apporter un notable accroissement d'honneur et de prospérité.

Qu'un enseignement fidèle et complet de la philosophie chrétienne soit pour les écoles et les Universités un principe de supériorité et un gage de succès, personne ne l'ignore : en effet, sans compter qu'elle est pour la science sacrée un habile auxiliaire, la philosophie est un guide naturel pour les autres sciences ; elle les aide puissamment, en leur assurant la direction de ses sages principes et de ses utiles conseils. Mais ceux-là peuvent vraiment faire de bonne philosophie qui, par de longues études, se sont entièrement familiarisés avec la méthode et la pensée des Docteurs Scolastiques.

C'est ce que Nous avons cru devoir rappeler à plusieurs reprises, avec autorité. A vous-mêmes Nous avons expressément déclaré que la direction des études serait d'autant plus parfaite, qu'elles suivraient de plus près la doctrine de S. Thomas d'Aquin.

Aussi voyons-Nous avec satisfaction cette conviction se justifier davantage par l'expérience de jour en jour et les préjugés contraires tomber devant l'évidence de la vérité.

Pour fonder cette œuvre et la soutenir comme il fallait, les Belges ont fait preuve une fois de plus, ainsi que nous en avions la confiance, de cette générosité dont il sont toujours si spontanément prodigues, lorsqu'il y va du progrès de la religion et du bien de la patrie, Et vous-mêmes, Vénérables Frères, vous avez témoigné davantage encore le zèle qui vous anime en faisant à nos desseins et à nos vœux un accueil si empressé.

Nous nous plaisons à rappeler ici le nom de notre cher fils Désiré Mercier, prélat de notre maison, que vous avez honoré à juste titre de votre confiance en lui remettant la direction de l'Institut naissant.

Déjà, en le confirmant de notre autorité dans cette fonction Nous l'avons loué auprès de vous à cause de l'excellence de sa doctrine et de l'ingénieuse activité qu'il met à la répandre. Par son enseignement autant que par sa direction, il a si pleinement répondu à l'attente générale, et telle a été son action que, grâce à lui, l'Institut voit de jour en jour se multiplier le nombre de ses auditeurs et grandir sa considération,

Mais soucieux de la grandeur de l'Université de Louvain et désireux de faire produire tous ses fruits à cet enseignement supérieur, nous avons émis le vœu de voir les règlements de l'Ecole s'inspirer de cette pensée, que la philosophie de S. Thomas exerçât sa puissante influence sur toutes les sciences tant physiques et naturelles que sociales, qu'elle aidât à éviter les nombreuses erreurs contemporaines et à marcher plus sûrement dans la voie du progrès. Aussi, vous Nous avez procuré une vraie satisfaction, et vous avez fait œuvre de sagesse et de générosité, en créant des chaires nouvelles, ainsi que Nous vous en avons précédemment exprimé le désir et en les confiant dans votre réunion annuelle du 31 Juillet dernier, à nos chers fils Deploige, De Wulf, Nys, Thiéry tous dignes de les occuper. Ce fut aussi, pensons-nous, une œuvre d'une prévoyance et d'une sagesse non moins grandes que le Président de l'Institut, sur vos exhortations et avec votre appui, ait pris l'initiative de la création d'un Séminaire relié à l'institut, et destiné à accueillir et à former les clercs qui s'adonnent à l'étude de cette haute philosophie. C'est parmi eux que désormais il faudra choisir de préférence ceux qui seront chargés d'enseigner la philosophie dans les Séminaires.

Mais à cette œuvre insigne, qui nous fait concevoir de si belles espérances, ils est temps, jugeons-nous, de donner en quelque sorte son couronnement : Une nouvelle fois et avec insistance Nous la confions Vénérables Frères, à votre Sollicitude, et Nous tenons à arrêter les dispositions qui doivent mieux garantir sa stabilité et sa fécondité et qui lui assureront le rang auquel elle a droit.

En conséquence, Nous décidons que cet Institut Supérieur de Philosophie Thomiste et le Séminaire qui y est rattaché ne seront pas considérés comme une sorte d'annexe de l'université, mais au contraire comme une de ses parties intégrantes, qu'on lui reconnaîtra au sein de l'Université la place que lui assignent et son origine pontificale et l'importance même de l'objet de son enseignement. C'est pourquoi, son Président sera membre du Conseil Rectoral et investi des mêmes droits que les doyens des Facultés; quant à ses Professeurs, ils seront incorporés dans l'une des Facultés déjà existantes à l'Université, ils jouiront des mêmes droits et privilèges que leurs collègues, ils pourront se réclamer au même titre qu'eux de la protection des évêques.

Cependant, comme cet Institut a sa destination spéciale, et qu'il a des intérêts propres et distincts, Nous estimons que ses professeurs doivent avoir en outre, sous la direction du Président, des réunions particulières. De plus, Nous leur donnons le pouvoir, Nous leur créons le droit de décerner les grades philosophiques du baccalauréat, de la licence, du doctorat, et le grade supérieur d'agrégation à l'École S. Thomas, moyennant toutefois l'approbation du Recteur de l'Université.

Nous ordonnons que ces prescriptions soient acceptées et respectées, pour toujours, toutes et chacune d'elles, et que dans la suite on n'y change rien si ce n'est de par notre volonté ou celle de nos successeurs. En outre, Nous prescrivons que les lois et règlements, tant de l'Institut que du Séminaire y annexé, nous soient adressés en temps opportun pour être soumis à l'approbation de la Congrégation des études.

Au reste, Nous n'avons pas le moindre doute que l'Université de Louvain, qui a montré par tant de preuves insignes son attachement à Notre personne et au Siège Apostolique, ne s'applique à nourrir pour l'Institut qui Nous est si particulièrement cher, l'estime et l'attachement dont elle s'est déjà montrée animée dès les débuts. Que l'Université et l'Institut rivalisent d'égards et de mutuel dévouement ; car il n'y a pas de plus sûr garant de la stabilité et du progrès des œuvres ; qu'ils rivalisent de zèle pour le bien commun, afin qu'ils prospèrent sans relâche et voient se multiplier dans leur sein des travaux de valeur. Et pour cela même, Vénérables Frères, Nous savons depuis longtemps avec certitude que Nous pouvons nous reposer entièrement sur votre prudence et votre action ; assurément, l'œuvre qui a trouvé en vous, au moment de naître, des protecteurs dévoués, aura la joie de compter, pour se voir assurer une existence prospère, sur votre haut et puissant patronage.

Il Nous reste en finissant à émettre un vœu religieux et sacré : Que le docteur Angélique lui même daigne toujours regarder avec bienveillance, éclairer de sa sagesse et de sa puissance l'Institut, qui s'honore de porter son nom et d'être placé sous ses auspices : que, sous cette égide, les projets, les œuvres, les espérances de tous, prospèrent pour le plus grand bien de l'Église et de la patrie.

Que Dieu fasse descendre sur vous ses secours en abondance et, à cet effet, Nous vous donnons, dans l'effusion de notre charité notre bénédiction apostolique à Vous-mêmes, Cher Fils et Vénérables Frères, à l'Institut, à toute l'Université, ainsi qu'au clergé et aux fidèles confiés à vos soins.

Donné à Rome près S. Pierre, le 7 Mars 1894, de notre Pontificat la 17me année.

LÉON XIII.

Comptes-Rendus.

AVANT-PROJET DE CODE PÉNAL SUISSE; PARTIE GÉNÉRALE, par CARL STOOSS, (en allemand), avec traduction en regard par Alfred Gauthier. — Bâle et Genève, Von Georg et Cie, 1893.

Depuis qu'il a été chargé par le Conseil fédéral d'élaborer les travaux préparatoires d'un code pénal unique pour toute la Suisse, M. C. Stooss, professeur à Berne, a déjà publié les codes pénaux des différents cantons et l'exposé méthodique des principes dont ils s'inspirent.

Après ces travaux préliminaires, voici la partie générale de l'avant-projet de code pénal. C'est une œuvre de grande valeur. Elle se distingue par sa brièveté (47 articles), sa simplicité et sa clarté. Elle s'inspire des progrès de la science pénale et cherche à mettre la répression en rapport avec la personnalité du délinquant. C'est là son caractère et son principe.

La limite de l'âge avant lequel les poursuites sont interdites est portée de 10 à 14 ans. Le mineur est-il âgé de 14 à 18 ans, les poursuites sont autorisées; mais le jugement doit être précédé d'une enquête par laquelle le juge s'efforcera de connaitre la personnalité du jeune délinquant; les mesures de répression qu'il peut prendre à son égard, sont d'une nature spéciale (art. 6 et 7).

Certains récidivistes peuvent être déférés à l'autorité fédérale qui, après enquête concernant leur personnalité, décidera de leur internement, par mesure de sécurité sociale, pour une période de 10 à 20 ans (art. 23 et 40). C'est là une application du système de la sentence provisoire dite aussi « indéterminée ».

Des mesures spéciales sont prises contre les délinquants irresponsables ou à responsabilité mitigée (art. 8 à 11), et contre ceux dont la délinquance a pour cause l'inconduite ou la fainéantise (art. 21).

Les art. 46, 22 et 40, organisent la condamnation et la libération conditionnelles, et l'article 36 dit expressément, que « le tribunal, en mesurant la peine, doit en particulier, tenir compte des mobiles, des antécédents et de la situation personnelle du délinquant ». (Voir les mobiles prévus par l'art. 39.)

La peine peut être adoucie ou aggravée selon les circonstances (art. 37 à 39).

Le projet prévoit des peines professionnelles (art. 32). Il permet au tribunal de prononcer la déchéance de la puissance paternelle (art. 33).

En même temps que la personnalité du délinquant acquiert plus d'importance, la matérialité du délit en perd par le fait même. La distinction entre les crimes et les délits est supprimée, car à côté de la gravité du fait en lui-même, un autre élément vient se placer au point de vue du danger social et de l'amendement : la nature de la délinquance d'après l'état d'âme du sujet.

Le projet abandonne beaucoup à l'appréciation du juge; nombre d'articles emploient la formule : le juge *peut* prendre telle mesure.

L'amende doit être proportionnée aux ressources du condamné. Le tribunal peut autoriser celui-ci à la payer par acomptes ou à la racheter par un travail libre.

Les abus de l'emprisonnement subsidiaire n'atteindront plus les malheureux incapables de payer l'amende (art. 27).

Les intérêts de la partie lésée sont protégés (art. 25 et 46).

Enfin, le pouvoir judiciaire élargissant le cadre de son action sociale, peut ordonner de véritables mesures *préventives* ou de *sûreté*, par exemple, à l'égard des irresponsables, des buveurs, et de ceux qui sont menacés de commettre un délit (art. 10, 11, 25, 26, 32, 35. Cfr. 24 et 40).

I. M.

J. Collet. — *Theologica lucis theoria* — Lille, Taffin-Lefort.

La lumière dont il est ici question, doit s'entendre non dans un sens métaphorique, mais dans le sens propre du mot. De même qu'on appelle « illumination » tout mouvement qui engendre dans l'esprit ou dans la puissance visuelle, la représentation des choses, ainsi on donne le nom de « lumière » à tout objet qui est le principe ou l'origine de ce mouvement illuminatif. La lumière est dite « objective » ou « subjective » selon que l'on considère l'objet actuellement intelligible ou la faculté dans son acte de connaissance.

Trois idées directrices résument et orientent cette intéressante étude.

L'auteur considère d'abord la lumière dans sa source qui est Dieu : c'est là qu'elle réside substantiellement et dans sa plénitude infinie. Puis il l'étudie dans ses irradiations, c'est-à dire, dans l'ensemble des créatures qui, en tant qu'imitations de l'être incréé, possèdent la faculté naturelle de produire dans l'intelligence des représentations d'elles-mêmes. Enfin, dans une troisième partie, nous assistons au

mouvement de retour de la lumière créée et finie vers sa source infinie. Les êtres contingents acquièrent dans les facultés cognitives une existence intentionnelle; l'intelligence une fois en possession de ces données positives s'élève graduellement dans les sphères supérieures de la pensée pour jouir enfin, au terme de sa marche, d'un plein et définitif repos dans la vision intuitive de Dieu.

On le voit, l'œuvre de M. Collet, est une étude de la lumière considérée dans son circuit complet.

Il n'est point aisé, dans un travail de ce genre, de donner aux nombreux témoignages puisés aux sources sacrées, cette ordonnance rationnelle que réclame l'exposé de la doctrine, et d'éviter en même temps l'ennui que fait naître si aisément l'emploi de citations multiples. Cet écueil, l'auteur a su l'éviter en émaillant son exposé de considérations philosophiques généralement très solides qui enchaînent ces divers témoignages ou aident à mieux entendre la doctrine sacrée.

Comme ensemble, c'est une belle synthèse, où viennent harmonieusement se grouper et s'agencer un très grand nombre d'aperçus et d'enseignements épars dans le vaste champ de la science théologique.

Le lecteur, peut-être, émettra le regret de ne pas y rencontrer un chapitre spécialement consacré à cette sorte de lumière que la théologie appelle « lumen gloriae ». Il semble, en effet, qu'un travail théologique sur la lumière aurait naturellement comporté l'étude de cette intéressante question. Nul doute, d'ailleurs, que l'érudition de l'auteur et la solidité de sa science n'eussent fait de cette ajoute, le digne couronnement de son ouvrage. D. N.

VILLARD (le Père A.). — *Dieu devant la science et la raison.* Paris, Oudin. 1 volume in-8° de VIII-308 pages.

Tout esprit peut de lui-même et sans étude préalable entrer dans la connaissance de Dieu. Il suffit pour cela qu'il constate un premier terme le monde, et qu'il passe de ce premier terme à un second, l'auteur du monde. L'homme a, en effet, observe Saint Thomas, le désir naturel de connaître la cause quand il voit l'effet.

Mais cette connaissance spontanée et rudimentaire de l'Etre suprême ne peut nous satisfaire.

« Il est incontestable, dit le P. Villard, que les sciences physiques et naturelles donnent de l'univers une connaissance supérieure à celle que l'on peut acquérir sans leur secours; comme aussi la culture que la raison reçoit des études philosophiques la rend plus apte à juger de la contingence des êtres et à remonter à leur cause. L'objet de notre travail, poursuit-il, est de grouper ces deux éléments, l'un de science et l'autre de raison, et de les mettre au service de toute intelligence avide de s'instruire des choses de Dieu. »

Telle est la tâche que s'impose le P. Villard.

Après avoir, dans un chapitre préliminaire, décrit à grands traits la théodicée des écoles anciennes de philosophie, il parcourt successivement, pour les exposer et les établir, les différentes preuves de l'existence de Dieu résumées par St-Thomas sous le nom de *Preuve par le mouvement, preuve par la causalité, preuve par le contingent et le nécessaire, preuve par les degrés d'être* et *preuve par la cause finale.*

Le volume qui vient de paraître traite de l'existence de Dieu ; le second aura pour objet les attributs de Dieu.

L'ouvrage du R. P. Villard est une bonne théodicée, écrite en excellent style, avec beaucoup d'ordre et de netteté ; elle contribuera à faire apprécier et aimer davantage cette incomparable philosophie de Saint Thomas gardée toujours avec un soin jaloux par l'école dominicaine.

D. M.

H. R. Quilliet. — *De civilis potestatis origine theoria catholica.* Lille Typis Le Bigot fratrum.

Le pouvoir civil, comme tout pouvoir d'ailleurs, vient de Dieu. Les théologiens catholiques sont unanimes sur ce point de doctrine. L'entente n'est plus aussi complète quand il s'agit de préciser le mode de communication de ce pouvoir divin. M. Quilliet donne ses préférences au système communément appelé « du pouvoir divin médiat. »

La communauté, dit-il, a le droit naturel de choisir et de déterminer concrètement son régime politique. L'acte par lequel elle confère à la souveraine puissance civile les droits qui y sont attachés, c'est le consentement libre et moralement unanime de la nation. Ce pouvoir étant une résultante obligée de la nature humaine vient donc de Dieu qui en est l'auteur.

D'après certains théologiens, la souveraineté réside actuellement dans le peuple, de telle façon que celui-ci la *transmet* à la personne élue. Telle n'est pas l'opinion de M. Quilliet. Selon sa manière de voir, la communauté ne possède que virtuellement le pouvoir souverain ; elle n'est pas à elle-même son chef, car le régime démocratique serait imposé par la nature ; la puissance dont elle est investie a pour objet et pour but la détermination et le choix du pouvoir politique envisagé concrètement.

La tradition ne tranche peut-être pas la question de savoir si le pouvoir réside d'une manière actuelle ou seulement virtuelle dans la société qui le confère, mais en tout état de cause elle établit péremptoirement, semble-t-il, que c'est par le canal de la société que le pouvoir arrive à ceux qui l'exercent. Aussi, sous ce rapport, le travail de

M. Quilliet est un riche répertoire où se trouvent recueillis les principaux témoinages des siècles, depuis les premiers Pères de l'église jusqu'aux plus célèbres théologiens et canonistes modernes. Ainsi présenté, cet argument d'autorité constitue l'une des plus belles preuves extrinsèques dont peut se glorifier une théorie. D'ailleurs, les arguments intrinsèques n'y sont pas négligés et semblent même suffire à eux seuls à ôter toute validité sérieuse aux opinions contraires.

L'une des théories rivales que l'auteur prend le plus à partie, est la théorie de l'occupation défendue il y a quelques années par M. le comte de Vareilles-Sommières dans son ouvrage intitulé « *Les principes fondamentaux du droit* ». L'éminent professeur de droit à la faculté de Lille considère « l'occupation comme le mode originaire d'acquérir le pouvoir encore vacant. Prendre possession du pouvoir, dit-il, c'est avoir et déployer la force nécessaire pour se faire obéir. A la suite de ce mode originaire s'en trouvent quatre autres dérivés : la convention, la succession, la conquête et la prescription ». Au moment de rompre avec la tradition, le savant professeur confesse ingénument qu'une crainte profonde agite son âme à la pensée que son système de l'occupation va à l'encontre des doctrines émises par tant d'hommes illustres des siècles passés. Le beau travail de M. Quilliet le convaincra, croyons-nous, que cette crainte n'était que trop fondée, et qu'il aurait été peut-être mieux inspiré en consacrant son réel talent à une cause moins ingrate.

D. N.

L'argument de St-Anselme, par le P. Ragey, Paris, Delhomme et Briguet, 1894.

Le R. P. Ragey estime que la critique de l'argument de Saint Anselme est encore à faire.

On connait cet argument. Il revient à dire que de l'idée de l'être le plus grand il est permis d'inférer son existence. Ramené à sa forme la plus concise, la plus « concentrée », il pourrait, selon le P. Ragey, se formuler comme il suit :

Si l'être le plus grand n'existe pas réellement, il n'existe pas idéalement.

Or, il existe idéalement ;

Donc il existe réellement [1]).

On a reproché à l'argument de Saint Anselme de manquer de base expérimentale.

[1]) Ch. XXIII, p. 160.

C'est une erreur, observe avec raison le P. Ragey. « Le fait sur lequel s'appuie l'argument dit-il, c'est le fait psychologique que moi qui argumente et vous contre qui j'argumente nous avons l'un et l'autre, ou, ce qui suffit à la preuve, vous avez, vous contre qui j'argumente, l'idée de l'être plus grand qu'on puisse concevoir.

» C'est là un *fait* que Saint Anselme affirme et prouve dans son *Proslogion*, que Gaunilon nie et s'efforce de démontrer impossible, et que Saint Anselme maintient et établit par de nouvelles preuves.

» Saint Anselme et Gaunilon s'accordent à donner à la question de savoir *si ce fait existe*, une grande importance. Qu'on veuille bien étudier à fond leur controverse et l'on reconnaîtra qu'elle porte en grande partie sur ce point.

» Après avoir établi l'existence de cette donnée expérimentale, de ce fait psychologique, Saint Anselme s'applique à démontrer que ce *fait* d'avoir l'idée de l'être le plus grand, dont il a établi *l'existence, n'existe pas*, si cette idée n'a pas de réalité objective, et qu'ainsi la même chose est et n'est pas.

» D'après cela, ce qu'on devrait attaquer pour réfuter l'argument de Saint Anselme, ce serait uniquement son raisonnement. Il n'y aurait pas à lui reprocher l'absence de donnée expérimentale. » [1])

On a dit aussi que le Saint Docteur passe arbitrairement de l'ordre logique ou idéal à l'ordre réel.

« Gaunilon avait aussi compris l'argument, comme si le saint eût conclu l'existence de l'être le plus grand du fait que nous en avons l'idée, et comme s'il se fût appliqué aux êtres contingents aussi bien qu'à l'être nécessaire, de telle sorte qu'il eut pû servir pour prouver l'existence d'une île perdue aussi bien que l'existence de Dieu. En cela il se trompait. Saint Anselme lui explique que ce n'est pas du fait que nous avons l'idée de l'être le plus grand que son argument conclut l'existence de cet être, mais qu'il la démontre par des raisonnements dans lesquels l'idée de l'être le plus grand entre comme un élément nécessaire, il est vrai, mais qui diffèrent de cette idée et qui ne peuvent servir qu'à prouver l'existence de l'être *nécessaire*, au point de n'avoir plus de sens si on les applique à des êtres contingents. »

C'est donc de la *nature spéciale* de l'objet de notre idée de l'être le plus grand qu'il faut essayer de tirer la preuve de l'existence de Dieu.

A l'aide de quels raisonnements?

La dissertation du P. Ragey manque çà et là de concision et de rigueur.

[1]) Ch. XXV, p. 180.

Le passage où le R. P. nous semble avoir établi avec le plus de netteté la nécessité de recourir à des raisonnements pour donner à la preuve ontologique d'Anselme toute sa valeur, c'est celui où le savant Père Mariste commente la pensée du Saint Docteur et lui prête ce langage :

« Si l'être dont vous avez l'idée, quand vous avez l'idée de l'être le plus grand qu'on puisse concevoir, n'existe pas réellement, en ce cas, voici ce qui a lieu :

« D'une part, l'être dont vous avez l'idée est l'être le plus grand qu'on puisse concevoir; vous vous représentez véritablement cet être par la pensée.

« Et, d'autre part, cet être dont vous avez l'idée n'est pas le plus grand qu'on puisse concevoir; vous ne vous représentez pas véritablement par la pensée l'être le plus grand qu'on puisse concevoir.

« Et ainsi le même être est et n'est pas l'être le plus grand qu'on puisse concevoir.

« Et ainsi encore vous vous représentez un être par la pensée, et en même temps vous ne vous le représentez pas.

« Et ainsi le oui est le non.

« Je dis que, si l'être le plus grand qu'on puisse concevoir n'existe pas, il n'est pas l'être le plus grand qu'on puisse concevoir, parce qu'il y en a un plus grand que lui, et cet être plus grand que lui c'est celui qui existe réellement et nécessairement, de telle sorte qu'on ne puisse se le représenter comme n'existant pas. Ce privilège souverain le met au-dessus de tous les autres êtres, et tant qu'on se représente un être qui ne jouit pas de ce privilège, on ne se présente pas l'être le plus grand qu'on puisse concevoir.

« Ni dans le *Proslogion*, ni dans sa réponse à Gaunilon, le saint ne se borne pas à appuyer son argumentation sur ce que l'idée de l'être le plus grand implique l'idée d'un être existant. Il l'appuie encore et surtout sur ce que cette idée renferme l'idée d'un être nécessaire. En se représentant l'être le plus grand qu'on puisse concevoir, on se représente un être qui non seulement existe actuellement, mais encore tel que l'existence actuelle fait partie de son essence, un être qui ne peut pas ne pas exister, et qu'on ne peut se représenter comme n'existant pas, tel que, si on se le représente comme n'existant pas, ce n'est plus l'être le plus grand qu'on puisse concevoir qu'on se représente; un être qui, loin d'être le plus grand qu'on puisse concevoir, serait, par sa colossale impossibilité, la plus absurde des chimères, s'il n'existait pas, un être qui existe par sa possibilité, comme dit Leibnitz » [1]).

Or cette argumentation ne nous parait pas concluante.

[1]) Ch. X, p. 61 — 62.

Des prémisses posées par S. Anselme et par son interprète, on peut tirer deux conclusions, mais l'une et l'autre sont d'ordre logique ; la conclusion que Dieu existe réellement, *dans l'ordre ontologique*, ne découle pas nous semble-t-il, des prémisses.

« Je me représente Dieu, dites-vous, comme étant l'être le plus grand.

» Or exister est plus grand que ne pas exister. »

Que suit-il de ces prémisses ?

Que, lorsque je me représente l'être le plus grand, je dois le *concevoir existant*, sous peine de vouloir réunir en un même concept des notes contradictoires.

Voilà une première conclusion.

Voici la seconde :

« Je conçois, dites-vous, l'être le plus grand.

» Or, poursuivez-vous, l'être le plus grand non seulement existe, mais existe nécessairement. L'existence est son essence même. Un être produit serait, en effet, moins grand que l'être improduit, existant de lui-même. »

Que suit-il de là ?

Encore une fois, il suit de ces principes que, si je ne veux pas m'évertuer vainement à réunir en un même concept des notes incompatibles, je dois *concevoir* l'être le plus grand non seulement comme existant, mais en outre comme *existant de lui-même*.

Mais suit-il de là qu'il y ait, *dans l'ordre ontologique*, un être existant répondant à mon concept de l'être le plus grand, un être tel que *s'il existe*, il ne peut exister que de lui-même ?

Nous n'en savons rien. C'est la question pendante entre l'athée et nous.

La critique de l'argument ontologique semble donc bien rester debout. Il passe, sans raison suffisante, de l'ordre logique à l'ordre idéal.

Si nous voyions l'essence de Dieu, nous y verrions du même coup son existence, car en lui l'essence est identique à l'existence.

Mais nous n'avons pas l'intuition de l'être suprême. Nous ne le connaissons que par voie de raisonnement, en nous élévant de la contingence des choses de la nature à la nécessité de l'existence d'une cause non contingente.

Cette argumentation est *a posteriori*. Il n'en existe, semble-t-il, *ni a priori*, *ni a simultaneo*.

D. M.

ALBERT FARGES. — *L'idée de Dieu d'après la raison et la science.* Paris, 1894.

Les *études philosophiques* de M. l'abbé Farges forment déjà une collection considérable. Dans ses publications antérieures, l'auteur avait étudié les notions métaphysiques de l'acte et de la puissance, la notion du continu, la nature des corps et des organismes, les problèmes fondamentaux de la psychologie et en particulier celui de la perception sensible ; il nous annonce un volume sur la liberté et les fondements de la morale ; aujourd'hui, c'est au plus grave de tous les problèmes qu'il s'arrête, celui de l'existence et de la nature de Dieu.

Nous eussions préféré voir l'auteur entrer d'emblée au cœur de la question et réserver pour un volume à part l'examen de la possibilité de la science.

La critique du positivisme de Hume, de St-Mill, de Littré et de Taine, la discussion du subjectivisme Kantien, la refutation du fidéisme et du traditionnalisme prennent ici des proportions exagérées et font l'impression d'un hors-d'œuvre.

Mais ceci est affaire de point de vue ; M. Farges est juge du sien.

Les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu par le mouvement, par l'origine des êtres, par la contingence du monde, par la gradation et le progrès dans l'échelle des êtres, enfin par l'ordre du monde et la finalité, sont présentées avec clarté et avec ampleur. Elles fournissent à M. Farges l'occasion de tirer parti de son érudition scientifique qui est considérable.

Nous serions même tenté de dire que l'auteur abuse parfois de son érudition. Ainsi les exemples qui témoignent de l'ordre ou de la finalité dans la nature sont trop abondants ; ils occupent environ soixante pages ; il n'y en a que deux ou trois pour l'examen ex professo du principe de finalité. Il eût fallu, semble-t-il, mieux distinguer la finalité intrinsèque ou immanente de la finalité extrinsèque ou relative, et montrer si la preuve tirée de l'ordre est une preuve de simple analogie, ou si le principe sur lequel elle repose a une valeur directe, indépendante de toute comparaison avec l'industrie humaine.

M. Farges consacre quelques pages de fine analyse à la discussion des arguments *a priori* de S. Anselme, de Descartes et de Leibnitz. Il les oppose aux spéculations métaphysiques de S. Augustin, reprises par Bossuet, sur le caractère absolu de la Vérité.

La *première* partie du traité se termine par un examen de la critique Kantienne des preuves de l'existence de Dieu.

La *deuxième* partie a pour objet la nature et les attributs de Dieu, la *troisième*, les rapports de Dieu et du monde.

Dans la *deuxième* partie, à propos de la science de Dieu, l'auteur se rattache de préférence à l'opinion thomiste. Voici comment il s'exprime : « Après avoir reconnu l'inefficacité complète du mystère de la *science moyenne* à remplacer le mystère des *decrets divins*, nous nous résignons humblement à celui-ci, persuadés que l'efficacité de la causalité première, bien différente en cela de celle des causes secondes, peut nous mouvoir sans violenter notre nature, et tout causer en nous très efficacement, même notre liberté, que nous ne saurions soustraire, sans sacrilège, à la causalité universelle de Dieu, selon cette belle parole de S. Augustin à l'adresse de Cicéron et autres païens qui refusaient à Dieu la connaissance des futuribles : « Dum vult homines facere liberos, facit sacrilegos » [1]).

Cette partie de l'ouvrage se termine par une étude intéressante sur la personnalité de Dieu.

La *troisième* partie traite, nous l'avons dit, des rapports entre Dieu et le monde.

Elle comprend quatre dissertations intitulées : La panthéisme; Dieu est créateur; Dieu est Providence; Dieu est fin dernière.

Dans la première dissertation, M. Farges examine le panthéisme dans son évolution historique et au point de vue critique.

Dans les dissertations suivantes, il étudie d'une façon approfondie la notion de la création, celle de la Providence et de la finalité transcendante de l'univers.

L'auteur croit pouvoir démontrer, à l'encontre de l'opinion de saint Thomas, l'impossibilité d'une création *ab aeterno*. Nous pensons qu'il s'est mépris sur la portée véritable de la thèse qu'il contredit.

« Jamais, écrit-il, une collection d'unités ne saurait être infinie; cela est mathématiquement impossible. Ainsi, si vous supposiez que le monde existe depuis une infinité de jours, d'heures et de minutes, vous devriez conclure que le nombre de ces minutes n'a pas été plus grand que celui de ces heures, de ces jours ou de ces années, ce qui est absurde.

« Cette notion de série ou de succession sans point de départ implique une deuxième contradiction. Elle serait infinie dans le passé, et pourtant elle augmenterait chaque jour. Mais il est contraire à la nature de l'infini de pouvoir être augmenté. Et si l'on nous dit que le temps ne serait infini que d'un seul côté, du côté passé; je réponds précisément que l'infini ne peut être tel d'un seul côté, car la même quantité serait alors finie et infinie en même temps. » (p. 475-476.)

M. Farges confond, croyons-nous, deux acceptions de l'infini.

Il entend par multitude infinie une multitude qui ne serait plus susceptible d'accroissement.

[1]) S. Aug., *De Civit.*, l. 5, a. 9.

Or, les partisans de la non-impossibilité d'une création *ab aeterno* ne contestent pas que la multitude des termes d'une série éternelle puisse être augmentée, mais ils se bornent à soutenir qu'elle est inépuisable par des soustractions finies.

Dans la question des rapports entre la volonté souveraine de Dieu et la liberté créée, comme à propos de la science moyenne, l'auteur penche pour l'opinion thomiste.

Il rappelle d'abord les paroles suivantes de Bossuet : « Cette efficacité (de la causalité première) est si grande que non seulement les choses sont absolument, dès là que Dieu veut qu'elles soient; mais encore qu'elles sont telles, dès que Dieu veut qu'elles soient telles... ; car il ne veut pas que les choses soient en général seulement, mais il les veut dans tout leur état, dans toutes leurs propriétés, dans tout leur ordre. Comme donc un homme est, dès là que Dieu veut qu'il soit; il est libre dès là que Dieu veut qu'il soit libre; et il agit librement, dès la que Dieu veut qu'il agisse librement; et il fait librement telle action dès là que Dieu le veut ainsi ».

Puis il continue : « Telle est l'opinion des disciples les plus fidèles de S. Thomas; voilà ce qu'ils veulent dire par ces mots de *prémotion déterminée* ou de *prédétermination physique,* qui effarouchent tant de bons esprits, lorsqu'ils sont mal compris et entendus dans le sens de cette influence physique que les corps bruts exercent entre eux, alors qu'ils n'ont d'autre portée que de bien distinguer l'influence infaillible mais non nécessitante de Dieu, de toute influence morale et simplement persuasive.

« Prise dans son principe général, nous n'hésiterions pas à la croire vraie. Il est bien sûr que Dieu doit produire en nous tout ce qu'il y a de bon, y compris la liberté, soit en puissance, soit en exercice, et que notre acte libre lui-même est un don de Dieu : « *ipse enim operatur in nobis velle et perficere* »

« Reste à savoir le *comment* de cette production mystérieuse que le système thomiste n'explique pas, parce qu'il est probablement inexplicable pour une intelligence humaine, au moins dans l'état présent de nos connaissances. » (p. 497-499.)

« Nous formons pour vous, daignait écrire le S. Pontife à l'auteur, et en même temps pour la vraie science le vœu que votre œuvre ait un plein et complet succès. »

Ceux qui liront l'*idée de Dieu* de M. Farges, applaudiront avec une respectueuse confiance à ce vœu auguste de SS. Léon XIII.

D. M.

Revue des Revues.

Philosophisches Jahrbuch (VII Band 3 Heft). GUTBERLET. Ueber den Ursprung der Sprachen (Schluss). — REITZ. Die Aristotelische Materialursache. — SCHIROTZKY. Zu Kant 's Schrift : « Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ». — PESCH. Dr Al. Schmid über die Erkenntnisslehre.

Revue Thomiste (Juillet 1894). R. P. MONSABRÉ. L'empire du diable. — R. P. HÉBERT. La Justice criminelle et la Peine de mort. — R. P. SERTILLANGES. La Peinture religieuse aux expositions de 1894. — R. P. GARDEIL. Le composé humain devant l'Académie des sciences morales et politiques. — R. P. JANVIER. M. Taine.

Revue de métaphysique et de morale (Juillet 1894). H. POINCARÉ. Sur la nature du raisonnement mathématique. — G. SÉAILLES. Renan : Dieu et la nature. — G. BELOT. L'utilitarisme et ses nouveaux critiques. — P. TANNERY. Sur le concept du Transfini.

Viertel jahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie 1894 (Zweites Heft). AVENARIUS. Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. — JERUSALEM. Glaube und Urtheil. — PETZOLDT. Einiges zur Grundlegung der Sittenlehre.

Rivista italiana di filosofia (Luglio — Agosto 1894). F. DE SARLO. La vecchia e la nuova Frenologia. — P. D'ERCOLE. Carlo Lodovico Michelet e l'Hegelianismo.

XV.

La Cosmogonie d'Aristote.

Saint Thomas dit quelque part, que la science a pour but de savoir, non ce que les hommes ont pensé, mais quelle est en soi la réalité des choses [1]). Cette belle déclaration montre bien ce que jugeait le grand docteur de l'objectivité de la science : toutes les sciences étaient alors comprises sous le nom de philosophie. Elle montre encore qu'on ne doit pas répéter l'affirmation du maître, parce qu'elle est du maître, mais parce qu'on est arrivé à y saisir, sous une formule nette, ce qu'on a compris soi-même être la vérité. Le maître n'est qu'un initiateur; il montre la bonne piste. Nous devons y entrer avec lui, la bien reconnaître, quelquefois la rectifier et toujours pousser plus avant.

Toutefois, il y a un puissant intérêt à connaître exactement l'opinion des grands hommes qui ont fait époque dans la science. Alors même que cette opinion a été abandonnée depuis, il est bon de rechercher comment elle s'est formée, à quel point de vue s'était placé son auteur, quelles sont les considérations qui l'ont décidé. Il ressort souvent de cette étude d'utiles leçons pour la formation de l'esprit.

Personne n'admet plus aujourd'hui la cosmogonie d'Aristote avec sa terre immobile et son ciel éternel. Cependant beaucoup de penseurs se passionnent encore pour en préciser la signification directe. Il s'est formé en Allemagne une école nombreuse qui conteste l'interprétation ancienne. Cette école a des tenants en France parmi les scolastiques les plus distingués [2]). Elle fait du dieu d'Aristote une sorte de Démiurge, exerçant vis-à-vis du monde un rôle actif et créateur. A-t-elle bien saisi la pensée du stagyrite sous des expressions qui semblent souvent contraires? S'est-elle bien placée dans l'ordre d'idées et de

[1]) « Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid senserint homines, sed qualiter se habeat veritas rerum. » *Comm. de cœlo et mundo* l. 1, lec. 22.

[2]) Citons parmi eux M. Farges, dans son bel ouvrage sur l'*Idée de Dieu*.

croyances où vivait Aristote? N'a-t-elle pas donné à certaines de ses expressions une valeur qu'elles n'ont prise que depuis le Christianisme?

Il nous a paru intéressant d'étudier à notre tour ce problème. Nous essaierons de le résoudre, en serrant de près les textes, et en précisant le point de vue où devaient se placer les philosophes grecs de la grande époque.

*
* *

La religion touche de près à la Cosmogonie. La question de savoir d'où vient le monde est étroitement liée à celle de l'origine de l'homme.

Quelles étaient donc les croyances religieuses que les penseurs de la Grèce trouvaient autour d'eux? Ces croyances ne renfermaient sur l'origine des choses que des traditions très vagues. La religion grecque n'avait qu'une mythologie, c'est-à-dire une histoire très fantaisiste, quelquefois symbolique, de dieux faits à l'image de l'homme. Quant au Dieu suprême, auteur du monde, le peuple ne le connaissait guère. Les poètes n'en parlaient qu'avec doute quand il leur arrivait d'en parler.

Quisquis fuit ille deorum [1])

disait Ovide, en racontant, d'après les vieilles légendes, l'organisation du chaos.

Ce fut le grand honneur de la philosophie grecque, d'avoir rendu à ce grand Dieu sa place au-dessus de tous les faux dieux. Les philosophes grecs n'ont pas été jusqu'à adorer le vrai Dieu. Il était trop haut et trop loin. Mais les principaux d'entre eux ont connu et enseigné son existence, sa nature d'ordre exceptionnel, sa puissance, son intelligence, sa bonté. Nulle part dans l'antiquité, si l'on excepte la religion juive, on ne trouve l'existence distincte et personnelle de Dieu aussi hautement proclamée.

Thalès, dit-on, reconnaissait déjà un Dieu suprême, organisateur du monde. Les pythagoriciens en avaient certainement l'idée. Mais ces philosophes en parlaient peu, ne sachant sans doute qu'en dire.

[1]) *Métamorphoses*, l. 1, § 2.

Anaxagore, le premier, déclara nettement que le monde ne s'explique point, si l'on n'y joint l'intelligence. Ce fut sa véritable gloire. Il fit, dit Aristote, l'effet d'un homme de sang froid, au milieu de gens en délire [1]). Aussi, était-ce pour l'époque un trait de génie. L'idée d'une intelligence suprême, une fois proclamée, apparut comme nécessaire à tous les hommes supérieurs. Elle passa d'Anaxagore à Socrate, et par lui à Platon et à Aristote.

Que devenaient donc les faux dieux du Panthéon hellénique? Dans notre conviction, les philosophes grecs n'étaient pas aussi brouillés qu'on l'a dit avec la religion nationale. Pourquoi Socrate eût-il commandé, sur son lit de mort, le sacrifice d'un coq à Esculape? Etait-ce l'heure de jouer une comédie? Nous pensons que les philosophes croyaient à des dieux; ils rejetaient seulement l'idée que s'en faisait le vulgaire [2]). Ils pensaient, avec Cicéron, que les dieux sont une classe d'intelligences supérieures et que le monde a deux espèces d'habitants, les hommes et les dieux [3]). Ils honoraient les dieux, en se conformant à l'usage, comme on honore des compatriotes plus puissants. Quant au rôle de ces dieux dans le monde, ils n'en parlaient qu'en termes vagues. Aristote est, croyons-nous, le seul qui en ait fait un élément essentiel de sa cosmogonie.

*
* *

Il ne nous reste de l'antiquité grecque que deux cosmogonies un peu complètes : celle de Platon, dans le *Timée*, et celle d'Aristote exposée dans la *Physique*, le *de Coelo et Mundo* et la *Métaphysique*.

Platon se préoccupe surtout d'expliquer la formation des éléments. Une matière préexistante, Dieu y taillant des solides géométriques dont la forme déterminerait la nature de l'air, de l'eau, de la terre et du feu, tel est le résumé de sa cosmogonie physique. Ainsi Maxwell, et tout dernièrement M. Duponchel ont essayé de tirer de l'éther primitif la matière pondérable. Ces savants, dont l'hypothèse laisse encore

[1]) Οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῆ λεγόντας τοὺς προτερον. (Μετα τὰ φυσικὰ, 1, 3.)

[2]) Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκταὶ πρὸς τὴν πειθώ τῶν πολλῶν... ὧν εἴτις χωρίσας αὐτό λάβοι μόνον τὸ πρῶτον ὅτι θεοὺς ὤοντο τὰς πρώτας ουσίας εἶναι, θείως ἄν εἰρῆσθαι νομίοειεν. (Μετ. τὰ φ. 11 (12), 8).

[3]) « Mundus est quasi communis civitas hominum et deorum. » *de Finib.* 3, 64.

bien à désirer, s'appuient du moins sur des considérations mécaniques. Platon ne paraît s'être inspiré que d'analogies assez grossières. Il appliquait, par exemple, la forme pyramide au feu, parce que la pyramide a quelque chose d'aigu et de pénétrant. A côté de ces rêves d'une science dans l'enfance, Platon avait des idées très élevées. Il enseignait que Dieu a fait le monde par bonté, et pour réaliser une belle chose. Ce Dieu trouve trois choses dans le monde, le corps, l'âme et l'esprit. Du mélange de ces trois choses en proportions diverses, il fait les Dieux, les hommes, les animaux et le monde physique. Il applique ainsi les idées, objets de sa contemplation éternelle, objets aussi de la félicité des Dieux et des sages.

Il y a de belles anticipations dans ces vues du grand disciple de Socrate ; mais elles manquent un peu d'unité, et il ne faudrait pas aller bien loin pour se heurter aux impossibilités.

Platon avait d'ailleurs sur l'univers physique des idées assez justes. Il savait que la terre tourne sur ses poles [1] ; il tenait sa doctrine des pythagoriciens. M. Faye reproche amèrement à Aristote d'avoir abandonné cette théorie ; il le traite de malfaiteur scientifique qui a retardé la science de deux mille ans. On conviendra que l'épithète est dure, peut être même un peu injuste. Il n'est nullement prouvé que le système des pythagoriciens fût en tous points conforme au système de Copernic ; mais il est très certain qu'ils ne connaissaient pas les vraies raisons de ce système. Aristote, le logicien par excellence, se trouvait donc en présence d'affirmations contraires aux apparences et mal prouvées. N'est-il pas excusable d'avoir écarté le système ?

Platon admettait un chaos primitif, suivant la tradition. Aristote ne l'admettait pas ; il le regardait comme une légende. Il était, dirait-on aujourd'hui, partisan des causes actuelles. Dans son opinion, le monde est éternel et a toujours marché comme il marche. Cette vue manquait assurément de profondeur ; mais Aristote, jugeant avec raison les imaginations de Platon et d'autres insoutenables, ignorant d'un autre côté, quoiqu'on ait pu dire, l'idée de création, était nécessairement conduit à admettre l'éternité de la matière et du mouvement.

Cette idée est formellement enseignée dans la *Physique* du Stagyrite.

[1] Εἰλομένην περὶ τὸν διὰ παντὸς πόλον τετάμενον. *Timée*, 12.

Au livre 8 il emploie toute sa subtilité, et elle est grande quand il le veut, à montrer que le mouvement ne peut être qu'éternel.

Il remarque d'abord que tout mouvement suppose un moteur et un mobile. L'un des deux aurait-il été fait? sa production suppose un mouvement antérieur. Existait-il, mais en repos? son repos dépendait d'une cause qui arrêtait son mouvement naturel ; pour supprimer cette cause, il a fallu un mouvement. Il n'est donc point de mouvement qui ne suppose un mouvement antérieur. Donc le mouvement n'a pu commencer.

En outre le mouvement est indissolublement lié au temps qui n'en est qu'un mode. Or tous les philosophes précédents, excepté Platon, avaient déclaré le temps éternel. Ils avaient raison, suivant Aristote : en effet le temps n'est réel que par l'instant ; l'instant est par définition la fin d'un temps passé et le commencement d'un temps futur. Tout instant suppose donc un temps qui le précède, et il ne peut y avoir eu d'instant qui ne fut précédé d'un autre instant.

Ainsi tout temps implique un temps précédent, tout mouvement relève d'un mouvement antérieur, et par suite il y a toujours eu des moteurs et des mobiles. Tel est l'enseignement d'Aristote [1].

Nos modernes évolutionnistes pourraient semble-t-il, prendre des leçons du stagyrite, pour sa manière ingénieuse de défendre l'éternité de la matière et de l'énergie.

Saint Thomas trouve cette thèse si fortement motivée qu'il n'ose la combattre directement. Il se borne à montrer qu'elle ne conclut pas nécessairement. En effet, lorsque Dieu crée, il agit sans mutation intrinsèque [2]. Il peut donc produire un mouvement qui n'ait été précédé d'aucun mouvement. D'un autre côté, l'argument tiré du temps présuppose l'éternité qu'il veut prouver, car il suppose que tout instant est précédé d'un temps [3].

Enfin saint Thomas remarque avec grande raison que la thèse, fût-elle vraie, ne serait pas en contradiction nécessaire avec la vérité de la création du monde par Dieu. Il veut bien croire qu'Aristote n'avait pas

[1]) Φυσικῆς ἀκροάσεως l. 8 c. 1 et 2.

[2]) « Novitas divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo » *Contra Gentiles*, l. 2, ch. 35.

[3]) « Æternitatem motus magis supponit quam probat ». (*Ibid.* l. 2, ch. 36).

l'intention de contester cette vérité. Le stagyrite ne convient-il pas qu'il faut une vérité par excellence et un être suprême qui soit cause de l'être dans tout ce qui est [1]). Saint Thomas interprète ici très charitablement Aristote. Celui-ci se contente en effet de dire que dans chaque genre, il est une chose qui a par elle-même le caractère de ce genre et dont toutes les autres participent. Ainsi il est une vérité suprême, cause pour toutes les choses vraies de leur vérité. Il en conclut que les principes des choses toujours existantes sont toujours vrais et non seulement vrais par moment [2]). On peut sans doute tirer de là un argument en faveur de la création ; mais il faut creuser beaucoup ces prémisses, et rien n'indique qu'Aristote l'ait fait.

Au reste, si l'éternité de l'univers n'exclut pas logiquement l'idée de création, on conviendra qu'elle prédispose fortement à s'en passer.

Si le monde est éternel, a-t-il toujours été composé des mêmes êtres? C'était bien probablement l'opinion d'Aristote. Il donne en effet la priorité au mouvement circulaire, cause de tous les autres changements, et déclare les cieux incorruptibles. Si les cieux ont toujours été les mêmes, animés du même mouvement, et si ce mouvement est la cause de toutes les transformations du monde sublunaire, il est bien à croire que celui-ci n'a jamais changé dans ses conditions essentielles. Aussi Aristote avait-il imaginé pour remplir l'indéfini des temps écoulés l'hypothèse de civilisations successives, tour à tour perdues et retrouvées [3]).

*
* *

Si le monde est incréé et éternel dans ses révolutions alternantes, on peut se demander quelle place le Dieu suprême peut y occuper. Comment Aristote a-t-il loué si fort Anaxagore d'avoir mis l'intelligence au sommet des choses?

[1]) « Id quod est maxime verum et maxime ens est causa essendi omnibus existentibus ». *Comment. Physiq.* I, 8, lec. 2.

[2]) Αληθέστατον τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι. Διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθέστατας · οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ'ἐκείναις αἴτιον τί ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλὰ ἐκεῖναι τοῖς ἀλλοῖς. (Μετ. τὰ φ. 1bis 1.)

[3]) Πολλάκις εὑρυμένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τεχνῆς καί φιλοσοφίας. Μετ. τὰ φ. 11 (12) 8.)

C'est qu'Aristote lui-même donnait la première place à l'intelligence, mais par des raisons très différentes de celles qu'invoquaient Anaxagore et Platon.

Jusqu'ici nous trouvons un rapport frappant entre le système d'Aristote et celui des évolutionistes. Les détails sont très différents, comme les connaissances scientifiques des deux époques; la pensée générale est la même : éternité de la matière, éternité du mouvement. Mais les évolutionistes manquent de l'esprit philosophique, si éminent dans Aristote. Celui-ci comprenait fort bien que le mouvement ne s'explique pas de lui-même et qu'il suppose l'intelligence.

Pourquoi cela?

Le R. P. Lepidi a remarqué, dans sa *Cosmologie*, que la matière est indifférente de soi au mouvement et à tout mouvement. Pourquoi un corps se met-il en mouvement dans telle direction, plutôt que dans telle autre? C'est qu'il est poussé par un autre corps. Celui-ci à son tour est poussé et ainsi de suite. Mais les choses ne peuvent aller indéfiniment. Il faut un premier corps qui ait poussé les autres, n'étant pas poussé lui-même. Ce premier corps, pour quelle raison s'est-il mit en mouvement? Il était dans un lieu, il n'avait aucune relation avec aucun autre lieu. Pourquoi donc a-t-il tendu vers un autre? Il n'y a que l'intelligence qui, réunissant dans la pensée, les notions de ces lieux divers, ait pu le déterminer à passer de l'un à l'autre.

Ce raisonnement nous paraît décisif. Mais il est fondé sur l'inertie absolue de la matière. Au temps d'Aristote, on n'avait pas une notion aussi précise de l'inertie. Ce philosophe croyait que chaque corps a un lieu naturel où il retourne dès qu'il en est écarté. Il devait donc prendre un chemin plus compliqué.

Il consacre les trois derniers livres de sa *Physique* à démontrer que tout mouvement suppose un premier moteur immatériel.

Il part de ce principe qu'aucun corps n'est mis en mouvement sans être mû [1]). Ce principe est une vérité d'expérience; il est aussi, suivant Aristote, une nécessité de toute chose divisible [2]). Dans un objet

[1]) Ἅπαν κινούμενος ὑπό τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι. (Φυσικῆς ἀκροάσεως, l. 7, ch. 1.)

[2]) Διαιρετόν τε γάρ ἐστι πᾶν κινούμενον. (*Ibid.*)

composé de parties, supposez une partie en repos; le tout, par là même est au repos [1]). Il n'avait donc pas le mouvement de lui-même. Les parties étant indéfinies, on ne trouve dans l'objet corporel aucune partie qui puisse avoir le mouvement en propre. S'il se meut, il est mû par un autre.

Mais il faut arriver à un premier moteur; les autres, n'ayant que le mouvement qu'il leur donne, cesseraient de mouvoir s'ils n'étaient mus [2]). Le premier moteur, ou sera mu par lui-même, ou sera immobile. Aucun moteur ne se meut, à proprement parler, lui-même; il serait à la fois en puissance et en acte par rapport au même mouvement. Si l'animal paraît se mouvoir lui-même, c'est une partie [3]), c'est la vie qui meut le tout [4]). Quant aux corps graves et légers, ils ont une place naturelle et y reviennent dès que l'obstacle est levé.

Le premier moteur est donc immobile.

Quels sont les caractères de ce moteur? Il est évident d'abord qu'il doit être éternel, le mouvement étant éternel. Il y a sans doute des moteurs immobiles qui ne sont pas éternels, tels les êtres vivants. Mais ces êtres se succèdent par générations inépuisables sous l'influence d'un moteur plus élevé [5]). Celui-ci est nécessairement éternel.

Ce premier moteur cause immédiatement un mouvement local. Le mouvement local est nécessairement le premier de tous [6]); les autres transformations ne s'accomplissent qu'au contact. Supprimez le mouvement local, tout tombe dans l'immobilité. Parmi les mouvements locaux, le premier est le circulaire. C'est le seul qui puisse continuer indéfiniment sans interruption ni modification [7]). Le premier mouvement est donc le mouvement circulaire et éternel du ciel [8]), cause première de tous les changements de l'univers physique.

[1]) Τοῦ μέρους ἠρεμοῦντος ἠρεμήσει καὶ τὸ ὅλον. (*Ibid.*)

[2]) Ἄνευ μὲν τοῦ πρώτου τὸ τελευταῖον οὐ κινήσει (*Ibid.*, ch. 5.)

[3]) Τὸ μὲν ἄρα κινεῖ τὸ δὲ κινεῖται τοῦ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦντος (*Ibid.*)

[4]) Ζωτικόν τε γάρ τοῦτο καὶ τῶν ἐμψύχων ἴδιον (*Ibid.*, ch. 4.)

[5]) Ἀναγκή εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τό πρῶτον κινοῦν (*Ibid.*, ch. 6.)

[6]) Ἔτι καὶ ἐντεῦθεν ἐπισκοποῦσιν ἔσται φανερὸν ὅτι ἡ φορὰ πρώτη. (*Ibid.*, ch. 7.)

[7]) Οὐδεμίαν κίνησιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι συνεχῶς ἔξω τῆς κύκλῳ (*Ibid.*, ch. 8.)

[8]) Ὥστε ἀΐδιος ἂν εἴη ὡ πρῶτος οὐρανος (Μετ. τὰ φ l. 11 (12), ch. 7.)

Mais le moteur de ce premier mouvement ne peut être un corps. Il est éternel et aucun corps composé de parties ne peut mouvoir un temps infini. Chaque partie, dit Aristote, donnera le mouvement dans un temps moindre que le tout, par conséquent dans un temps fini. Faites d'un côté la somme des parties, de l'autre celle des temps. Ces sommes, composées de parties finies, ne pourront jamais donner un total infini. Le premier moteur est donc indivisible sans aucune étendue [1]). Il est immatériel, par conséquent il est intelligent. Pour Aristote comme pour saint Thomas l'immatérialité entraine l'intelligence.

*
* *

Cette ingénieuse et subtile démonstration est-elle une preuve directe de l'existence de ce Dieu? On l'admet généralement. Saint Thomas paraît le croire, ou plutôt, en modifiant légèrement l'argumentation du stagyrite, il en a fait une des plus belles démonstrations de la première vérité [2]).

Mais nous ne pensons pas que telle fut l'idée d'Aristote. Nous n'en voulons pour preuve que sa déclaration, insérée dans la *Physique*, qu'il s'abstiendra, pour le moment, de rechercher s'il y a plusieurs moteurs éternels [3]). Sa démonstration ne prouve en effet qu'une chose, c'est que tout mouvement physique présuppose un premier moteur immobile et intelligent. Elle n'indique point comment agit ce moteur, s'il n'est pas lui-même sous la dépendance d'un autre être, si enfin il n'y a pas plusieurs séries de mouvements dépendant de plusieurs moteurs.

Sans doute, en pressant cette preuve, en en creusant profondément

[1]) Τοῦτ' ἀμερές αναγκαῖον εἶναι καὶ μηδὲν ἔχειν μέγεθος. (Φυσικῆς ακροάσεως. l. 8, ch. 10).

[2]) Il est à remarquer que saint Thomas a compris le texte d'Aristote en ce sens, que le philosophe entendait démontrer qu'un mouvement produit pendant un temps infini suppose une puissance infinie. Aussi trouve-t-il incomplète la démonstration d'Aristote *(Comm. Phys.* l. 8, ch. 21). En réalité, Aristote n'avait voulu démontrer qu'une chose, comme il le déclare en commençant, à savoir que le premier moteur n'a aucune étendue. L'étendue finie, il l'a prouvé, ne peut mouvoir un temps infini, l'étendue infinie est impossible.

[3]) Ἕκαστον μὲν οὖν αἴδιον εἶναι τῶν ἀκινήτων μὲν κινοῦντων δέ ουδέ πρὸς τὸν νῦν λόγον (Φυσικῆς ακροάσεως l. 8, ch. 6.)

les termes, en leur donnant toute leur généralité, on pourra arriver à la conviction d'un premier acte pur, unique et infini. Mais Aristote ne l'a pas fait, ou plutôt il ne l'a pas fait de cette manière. Il a plutôt fait le contraire comme nous allons le voir.

Reprenant dans la *Métaphysique* la discussion au point où elle était restée dans la *Physique*, il essaie de décrire plus complètement les conditions du premier moteur immobile.

Le premier mouvement est celui du ciel. Mais d'où vient ce mouvement? Qui lui donne l'impulsion? [1]) Aristote n'hésite pas à répondre que c'est une substance en acte [2]), et il n'y a de telles qu'une substance intelligente [3]). Mais à son tour l'intelligence a besoin d'être mue. Elle ne produit son acte, l'intellection, que par l'union de l'intelligible. L'intelligible meut l'intelligence, non dans le sens propre [4]) mais dans un sens métaphorique, en tantqu'il est désiré et aimé [5]); l'intelligence mise en mouvement par l'amour donne le branle à tout le reste [6]).

Voilà de sublimes pensées qui peuvent très bien s'appliquer à Dieu. Mais aussitôt Aristote reprend la question mise de côté dans sa *Physique*, à savoir s'il n'y a qu'une intelligence motrice ou plusieurs [7]). Se laissant dominer par le préjugé païen, il remarque qu'il y a plusieurs mouvements circulaires éternels, ceux du ciel et des planètes, et il en conclut qu'il y a plusieurs substances éternelles [8]). A ces substances il donne, suivant la tradition corrompue, le nom incommunicable de Dieu.

Ainsi le mouvement nous a conduit à une nature de moteurs immobiles, et ces moteurs immobiles sont multiples, bien qu'Aristote admette entre eux une certaine subordination. Les planètes sont dirigées par des intelligences éternelles pour leurs mouvements

[1]) Ἔστι τοίνυν τι καὶ ὁ κινεῖ. (Μετ. τὰ φ. 11 (12), ch.7.)

[2]) Δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνεργεία (*Ibid.*).

[3]) Ἀρχή γαρ ἡ νόησις. (Μετ. τὰ φυσικὰ l. 11 (12), c. 7.)

[4]) Τὸ ἕνεκα οὐ ποιητικὸν (Περι γένεσεως l. 1, c. 7.

[5]) Νοῦς δὲ ὑπὸ νοητοῦ κινεῖται (*Ibid.*)

[6]) Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τ'ἄλλα κινεῖ (*Ibid.*).

[7]) Πότερόν δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους (*Ibid*).

[8]) Φανερόν τοίνυν ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀΐδιους καὶ ἀκινήτους (*Ibid.*. ch. 8).

particuliers, et entrainées en même temps dans le mouvement d'ensemble du ciel [1]. Celui-ci, également éternel, est conduit par une intelligence supérieure qui domine et dirige tout le reste.

Cette intelligence supérieure est-elle Dieu ? on pourrait peut-être le croire, à lire seulement la *Métaphysique ;* Aristote n'y est pas suffisamment explicite à ce sujet. Mais nous savons par le *de Coelo et Mundo* qu'il croyait le ciel animé, ayant en lui-même le principe de son mouvement [2]. Si le ciel est animé, il n'existe que deux alternatives ; ou le Dieu suprême est l'âme du ciel, ou il est un être supérieur dont l'âme du ciel elle-même dépend. Dans le second cas il est manifeste que Dieu n'exerce pas par lui-même une motion efficace, puisque cette motion est suffisamment exercée par l'intelligence qui anime le ciel.

Peut-on admettre que, dans la pensée d'Aristote, l'âme du ciel fût le Dieu suprême? Nous ne le pensons pas.

Il fait, il est vrai, de l'intelligence pure un tableau magnifique. C'est d'elle que dépend le ciel et la terre [3]. Elle contemple perpétuellement l'intelligible. Cette contemplation lui donne un bonheur dont nous ne jouissons que rarement. C'est donc une nature admirable et vraiment divine [4]. Mais puisque immédiatement après, il déclare qu'il y a plusieurs substances de cette espèce, il est évident que, dans sa pensée, cette nature comprend plusieurs degrés, parmi lesquels, il en est un plus divin.

Déjà dans le chapitre VII du 11e livre de la *Métaphysique,* nous voyons l'indication d'une double distinction. Tous les moteurs immomobiles ne sont pas de même ordre. Il faut mettre à part le moteur *cause finale* [5]. Ce moteur, d'après ce qui precède, se confond avec l'intelligible. L'intelligible est un ordre à part, une nature qui est par elle-même et dans laquelle on trouve la substance première, simple, et

[1]) Περὶ οὐρανοῦ l. 2, ch. 12.

[2]) Ὁ δ'οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν (Περὶ οὐρανοῦ. l. 2, ch. 6.)

[3]) Ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηταὶ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. (Μετ. τάφ l. 11 (12) c. 7.)

[4]) Εἴ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεός ἀεὶ θαυμαστὸν (*Ibid.*)

[5]) Ὅτι δ'ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διάρεσις δηλοῖ (*Ibid;* ch. 7.)

[6]) Νοήτη δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ'αὑτήν, καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ'ενέργειαν. (*Ibid.*)

toujours en acte [6]). Mais l'intelligible n'existe que par la pensée [7]); il est un acte uni à l'intelligence qui le pense [1]). Cette union peut se faire de deux manières. Ou l'intelligence participe à l'intelligible [2]), ou l'intelligible est intelligent par lui-même [3]). Le plus haut intelligible intelligent par lui-même sera manifestement ce qu'il y a de plus élevé et de plus divin [4]).

Voilà le Dieu souverain d'Aristote; c'est l'intelligible suprême, existant par lui-même en se pensant lui-même [5]). Elevé au dessus de toutes les autres réalités, il est immuable. Tout changement en lui serait un abaissement. Il ne peut donc penser autre chose que lui-même qui est ce qu'il y a de plus haut et de plus précieux [6]). Il n'existe pas pour l'ordre du monde, mais l'ordre existe à cause de lui [7]). Il est le centre des choses, le chef unique vers lequel tout conspire [8]).

Je laisse à penser si ces caractères sont applicables à l'âme du ciel, qui n'est pas occupée de la pure contemplation, mais qui est attachée à faire tourner le ciel, et n'arrive par là qu'à reproduire d'une manière imparfaite ce qu'elle contemple dans l'intelligible.

Nous croyons donc que dans la pensée d'Aristote, l'âme du ciel n'est que la première des divinités subordonnées. Elle est la puissance motrice qui fait efficacement marcher le monde. Au-dessus d'elle est le grand Dieu suprême, occupé de la contemplation de lui-même, dont elle reproduit de son mieux les perfections. Ainsi les rois de l'Orient vivent retirés dans leur palais, et laissent à un premier ministre le soin de veiller à la prospérité de l'empire.

*
* *

Quand on lit pour la première fois la *Metaphysique* d'Aristote, on est frappé de voir ce grand génie, après avoir si bien démêlé les

[1]) Νοητός γαρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. (*Ibid.*)

[2]) Ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. (*Ibid.*)

[3]) Ἐνεργεῖ δε ἔχων. (*Ibid.*)

[4]) Ἡ δε νόησις ἡ καθ'αὑτὴν τοῦ καθ'αὑτὸ ἀρίστου. (*Ibid.*)

[5]) Δοκεῖ μέν γαρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον.(*Ibid.*, ch. 9.)

[6]) Ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.(*Ibid.*, ch. 9.)

[7]) Δηλόν τοίνυν ὅτι το θειοτάτον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει.(*Ibid.*)

[8]) Οὐ γάρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν, ἀλλ'ἐκείνη διὰ τοῦτόν'εστιν. (*Ibid.* ch. 10.)

[9]) Εἷς κοίρανος ἔστω. (*Ibid.* ch. 10.)

quatre ordres de causes, n'indiquer avec précision en traitant de la première origine des choses, que la seule cause finale. Ce serait une lacune très considérable; il n'est pas probable qu'elle eût échappé à sa logique si vigoureuse. L'interprétation que nous présentons rétablit la cause efficiente à côté de la cause finale, sans faire violence au texte. Elle laisse intacte l'argumentation de la *Physique* qui exige seulement l'action d'une substance immatérielle à l'origine du mouvement. Elle n'abaisse pas la première intelligence à ces soins secondaires qu'Aristote croit devoir lui épargner absolument.

Elle n'établit pas, il est vrai, dans le monde, une unité parfaite d'origine; mais elle établit une unité de marche et de direction. Nous ne croyons pas qu'Aristote en cherchât une autre.

Saint Thomas ne s'y est pas trompé, et il interprète exactement comme nous la doctrine d'Aristote. Il déclare que, dans l'opinion du maître, le premier moteur meut par le désir qu'il inspire et que le mouvement du ciel tend vers lui comme vers une fin, par l'action d'un moteur immédiat qui cause le mouvement pour reproduire les perfections divines [1]). Cette interprétation de saint Thomas est d'autant plus remarquable que saint Thomas ne partageait pas personnellement l'idée d'Aristote. Il ne croyait pas le ciel animé et considérait Dieu comme la cause immédiate de son premier mouvement.

L'opinion contraire nous paraît fondée sur une tendance peu justifiée à donner aux expressions d'Aristote un sens chrétien auquel il ne pensait certainement pas, et à lui prêter des conclusions qu'il ne soupçonnait pas. Il ne faut pas croire que partout où Aristote parle de Dieu, même au singulier, il entende le Dieu suprême. Pour les anciens, ce vocable *dieu* n'était pas incommunicable et individuel. Il représentait plutôt une certaine nature, comme on dit l'homme pour la nature humaine. Si l'on voulait reproduire exactement en langage moderne l'idée que les philosophes grecs avaient dans l'esprit en parlant de *dieu* et de *divin*, il faudrait, croyons-nous, employer les termes d'intelligence pure et de nature spirituelle.

[1]) « Dicitur primum movens movere sicut appetibile, quia motus cœli est propter ipsum sicut propter finem causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum immobile ut assimilet se ei in causando » *Comment. met.* l. 12, lec. 7.

De même, avancer que Dieu a dû tourner vers lui *par une impulsion première* les intelligences directrices des astres, c'est prêter à Aristote une idée vraie dans la doctrine catholique, mais qui ne pouvait lui venir. Il croyait ces intelligences éternelles et tournées vers Dieu par leur nature éternelle.

Si Aristote eût compris que Dieu, en se pensant lui-même, pense les choses inférieures qu'il peut produire, comme l'enseigne saint Thomas, il n'eût pas opposé, ainsi qu'il l'a fait, la connaissance que Dieu a de lui-même à la connaissance des autres choses [1].

Franz Brentano, qui a voulu introduire dans la Cosmogonie d'Aristote l'idée de création a appuyé son explication sur un fondement qui nous paraît bien léger. Il a lu dans un écrit d'Aristote que l'intellect vient à l'homme du dehors et est quelque chose de divin [2]. Il en a conclu que le Dieu d'Aristote crée dans l'homme l'âme raisonnable, par conséquent qu'il a dû aussi créer et mettre en mouvement les autres êtres. Il nous semble que c'est forcer un peu la logique. Peut-on attribuer à un auteur par voie d'interprétation et de conséquence éloignée une intention qu'il n'a manifestée nulle part ? Le mot *divin* s'applique à tant de choses chez Aristote qu'il est assez téméraire d'y voir l'indication d'une origine proprement divine. L'origine de l'âme ne pouvait-elle être conçue par lui comme une émanation de l'âme du ciel ? Le mot *divin*, dans le langage de l'antiquité, eût été aussi bien à sa place. Mais Aristote ne s'est pas expliqué sur ce sujet embarrassant pour lui. Il serait hasardé de lui prêter une solution, surtout si cette solution repose sur des notions généralement ignorées à son époque.

L'opinion de Franz Brentano a trouvé de l'écho en Allemagne et y a donné lieu à de vives controverses. Le docteur Rolf s'est prononcé dans le même sens; mais l'opinion contraire a été défendue par le savant helléniste Zeller et par le patriarche de la scolastique allemande, le professeur Stöckl. De nombreuses brochures ont été échangées.

[1] Ἢ γαρ αὐτὸς αὐτὸν (νοεῖ) ἢ ἕτερόν τι. (Μετ. τὰ φ. l. 11 (12), ch. 9.)

[2] Λείπεται δὲ τόν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. (Περὶ ζῴων γενέσεως. l. 2, ch. 3).

Cette discussion a été très clairement résumée par le professeur N. Kauffmann, de Lucerne, dans son excellent traité sur la téléologie d'Aristote [1]. M. Kauffmann déclare incliner vers l'opinion de Zeller, tout en laisant une porte ouverte aux vues de Franz Brentano.

Quant à nous, nous acceptons résolument l'interprétation de Zeller et de Stöckl qui est aussi celle de S. Thomas, à savoir que, dans la théorie d'Aristote le premier moteur est seulement cause finale, attirant à lui un moteur secondaire chargé de mouvoir le ciel et par lui toute la nature. Nous croyons que cette interprétation est la seule qui donne au système d'Aristote le complément qu'il réclame, sans sortir des notions de cosmogonie répandues de son temps. Que si l'on nous demande pourquoi Aristote a été si net sur le moteur cause finale, et si peu sur le moteur efficace, nous répondrons qu'inventeur, pour ainsi dire, de la cause finale, mal distinguée avant lui, il est naturel qu'il y ait insisté avec prédilection. C'était là son titre de gloire, c'était par là qu'il se distinguait de ses prédécesseurs, à quoi il tenait beaucoup. Il était sans doute très content de son système, il jouissait de l'admiration étonnée de ses contemporains. On n'avait jamais vu une explication du monde plus complète, mieux liée, rendant mieux compte de tous les faits et donnant place à toutes les notions que l'on possédait à cette époque. Si ses fondements étaient à plusieurs égards ruineux, on ne pouvait guère alors s'en douter.

Cte DOMET DE VORGES.

[1]) *Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles.* (Schöningh, Paterborn 1893.)

XVI.

La Cristallographie *).

La cristallographie est la science des formes géométriques plus ou moins régulières que la matière brute ou privée de vie prend d'elle-même, et qu'on nomme les *cristaux*. L'observation montre que ce phénomène de la cristallation est énormément développé dans le monde. Il y a plus de cristaux que d'êtres vivants sur le globe. Des terrains qui recouvrent plusieurs centaines de mille kilomètres carrés, et épais de plusieurs kilomètres, sont à peu près exclusivement composés de cristaux visibles à l'œil nu. Si l'on applique le microscope à l'examen de plaques très minces taillées dans le premier rocher venu, on y constate presque toujours une accumulation de particules cristallines. Les météorites, en tombant des espaces interplanétaires à la surface du sol, nous apportent des substances cristallines de formes semblables à leurs congénères terrestres. L'aptitude à la cristallisation est donc une propriété générale de la matière brute.

L'antiquité ne s'en doutait guère, si l'on s'en rapporte aux témoignages écrits. Le mot κρύσταλλος est dans Homère (*Odyssée*, XIV, 477) et il désigne l'eau gelée ou la glace. Le même terme est appliqué par les Grecs postérieurs à la substance cristallisée la plus commune, au quartz, qui est du bioxyde de silicium d'une grande limpidité et que Diodore prit pour de l'eau gelée, indéfiniment consolidée par une action céleste, ou, comme l'affirment Sénèque (*Quæst. nat.* 3, 25) et Pline l'Ancien (*Hist. nat.* lib. 32-37), qui n'est que de l'eau ayant dégagé tout l'air qu'elle renfermait et qui s'est solidifiée pour toujours à la suite d'un froid trop prolongé. Les Anciens qui appréciaient les pierres précieuses et qui les employaient avec beaucoup d'art, ne

*) Ces pages sont le résumé de quelques conférences faites en 1892 sur les éléments de la cristallographie, aux élèves de l'Institut supérieur de philosophie.

signalent ni les prismes hexagonaux de l'émeraude, ni les pyramides de l'améthyste, ni les formes rhombiques de la topaze.

Il faut descendre au XVIIe siècle pour rencontrer des observations précises portant sur les cristaux. Ainsi, Boetius de Boot s'occupe, dès les premières années de ce siècle, de la formation des formes géométriques obtenues par les précipitations chimiques opérées au laboratoire. (*Gemmarum et Lapidum Historiae*, 1609.) Les clivages remarquables et quelques formes de la calcite sont signalées peu de temps après. L'attention se porte sur les petites étoiles à six branches formées par la neige. Un Danois, Erasme Bartholin, rapporte d'Islande les fragments clivés et d'une admirable transparence de la variété de calcite appelée depuis *Spath d'Islande*. Il mesure les angles dièdres que forment entre eux ces clivages et reconnaît le phénomène célèbre du dédoublement de l'image vue à travers ces spaths (double réfraction). Bientôt après, Huyghens, en possession de ces spaths de Bartholin étudie la marche des rayons lumineux bifurqués à leur intérieur et découvre la construction géométrique, encore appliquée aujourd'hui, qui détermine leur trajectoire pour une incidence donnée. Enfin, un autre observateur de génie de ce même siècle, encore un danois, Nicolas Steno, né à Copenhague en 1638, qui se convertit au catholicisme étant à Rome et devint évêque *in partibus* de Titopolis, reconnut le fait capital de la constance des angles dièdres malgré l'inégalité des faces dans le quartz.

Mais la cristallographie n'a été établie sur des bases scientifiques que durant la seconde moitié du dix-huitième siècle. C'est le temps d'Abraham Werner à Freyberg, de Cronstedt à Stockolm, de Bergmam à Upsal, de Romé de Lisle et surtout de l'abbé Haüy à Paris, le principal fondateur de la science des cristaux. En même temps les perfectionnements introduits dans les théories chimiques et les méthodes d'analyses permettent à Bergman, à Vauquelin, à Martin Klaproth, de donner la composition exacte d'un grand nombre de minéraux revêtus de formes cristallines. Quant à notre siècle, il a pénétré plus avant dans la nature intime de la matière cristallisée; chose aisée à comprendre si l'on tient compte d'abord de la multiplicité des cristaux naturels et artificiels que l'observation et le laboratoire ont fait connaître, et si l'on se rappelle que les découvertes accomplies dans le

domaine de la physique et de la chimie s'appliquent souvent de la manière la plus heureuse à l'interprétation des cristaux et conduisent parfois à des méthodes de recherches d'une précision inespérée.

Les cristaux réalisent les polyèdres de la géométrie, c'est-à-dire, que ce sont des corps à trois dimensions terminés par des plans qui se rencontrent suivant des arêtes rectilignes. Généralement, tout corps d'une composition définie est susceptible de se présenter spontanément sous l'aspect de polyèdres caractéristiques. Les conditions où les cristaux se forment dans la nature concordent avec les procédés qui permettent d'en réaliser d'artificiels au laboratoire. Ils se construisent toujours quand la matière passe de l'état gazeux ou de l'état liquide à celui de la consistance solide avec une certaine lenteur. Voici quelques exemples :

Il y a formation de cristaux par sublimation quand, chauffant et volatilisant de l'iode dans un tube en verre, la vapeur violette de ce corps refroidie au contact des parois supérieures du tube, s'y condense en petites lamelles polygonales à surface brillante comme du métal poli. C'est une opération analogue qui se passe sur la plus grande échelle dans les cratères de beaucoup de volcans où le soufre, les sulfures d'arsenic, le peroxyde de fer, les chlorures de sodium, de cuivre, de plomb, garnissent de cristaux les parois des laves, à la suite de la réaction des vapeurs et des gaz à une haute température émanés à l'intérieur.

C'est la consolidation graduelle d'un liquide qui convertit le bismuth fondu en parallélipipèdes obliques nommés Rhomboèdres, et le soufre fondu en prismes aciculaires du plus vif éclat. Un changement d'état semblable convertit l'eau en aiguilles de glace, et produit un nombre immense de cristaux de silicates à l'intérieur des laves.

Un troisième mode, d'un emploi incessant au laboratoire, c'est la précipitation qui s'opère du sein d'une solution sursaturée ; que l'excès de concentration dérive de l'évaporation du dissolvant, ou de son refroidissement, ou des décompositions mutuelles qui s'opèrent entre les corps dissous. Ce mode ne se retrouve pas seulement dans les salines naturelles, il prévaut dans les produits des sources thermo minérales. On lui doit ces admirables cristallisations des filons pierreux et métallifères qui sont l'ornement des cabinets de minéralogie.

Les cristaux n'assument des dimensions appréciables à l'œil nu que dans des circonstances spéciales et notamment quand celles-ci permettent le rapprochement tranquille et lent des particules libres. S'il n'en est pas ainsi, le passage à la consolidation s'opère encore, mais l'agrégat devient plus ou moins confus, ses contours extérieurs perdent toute régularité : la confusion d'ailleurs étant susceptible d'offrir des degrés très divers. Des masses solides qui n'ont rien de géométrique renferment souvent un grand nombre d'éléments cristallins à l'intérieur, si on les étudie au microscope. Dans d'autres agrégats de particules matérielles, le microscope le plus puissant ne révèle aucun signe de cristallisation.

Le rapprochement des molécules des corps peut donc s'opérer de manière à constituer un solide d'une cohésion complète et cependant dépourvu de toutes les propriétés géométriques et physiques de la cristallisation; et il peut se faire de telle sorte que ces mêmes propriétés sont réalisées jusque chez les dernières particules accessibles à nos sens. Il est clair que dans le premier cas l'agencement moléculaire est très différent de ce qu'il est dans le second. Quelle idée peut-on se former de celui-ci? C'est la question qu'on devra envisager d'après les idées actuelles quand on aura exposé les principaux faits d'observation concernant les cristaux.

Le *mode d'accroissement* est un premier caractère à envisager chez ceux-ci, et l'expérience enseigne, que si les conditions physico-chimiques ne varient pas, un cristal formé au sein d'une solution grandit sans changer de forme. L'alun, $K^2\ SO^4 + Al_2\ (SO_4)3 + 24\ H_2O$, étant préalablement dissous dans l'eau, se dépose par concentration sous la forme d'un solide compris sous 8 faces qui sont des triangles équilatéraux égaux contre eux. (Fig. 1 de la planche annexée.) C'est l'octaèdre régulier. Cet octaèdre, d'abord très petit, grossira sensiblement; il doublera, triplera de volume, aux dépens de la solution, sans changer de figure, si l'eau continue de s'évaporer et si l'on opère avec les précautions convenables. Les choses se passent donc comme si l'on superposait simultanément sur toutes les faces triangulaires de l'octaèdre une série de couches extrêmement minces de substance alumineuse. C'est ce que l'on appelle *nourrir un cristal* : expression impropre, car l'accroissement

s'accomplit ici par juxtaposition graduelle de nouvelles molécules sur le premier noyau octaédrique, tandis que chez l'être vivant la nutrition se fait par intusception ou introduction de molécules étrangères à l'intérieur. On prouve aisément qu'il n'y a rien de semblable dans le cristal d'alun, puisque si l'on introduit, à un moment donné, un pigment coloré dans la solution, la précipitation cristalline enveloppera des particules pigmentaires, lesquelles recouvriront l'octaèdre, d'abord incolore, de couches colorées tout en respectant sa forme. — L'idée vient donc naturellement qu'un cristal peut être considéré comme le résultat de l'empilement d'un nombre indéfini de plans moléculaires d'un minceur extrême.

Un autre phénomène, le *clivage*, très fréquent dans la nature, corrobore cette déduction. Un grand nombre de cristaux ont la propriété de se laisser diviser très facilement dans certaines directions en lames planes aussi minces que l'on veut. Ces cristaux sont dits *clivables*. Ainsi, en introduisant convenablement une lame de couteau dans un cristal de gypse ($CaSo_4+2H_2O$), il se partage, par un léger effort et à l'instant, en deux moitiés suivant un plan d'une netteté parfaite. Chacune des moitiés peut se partager de même. Avec un peu d'adresse, on tirera du gypse des lames de clivage d'une égalité absolue, douées d'un vif éclat à leur surface et qui n'atteignent pas l'épaisseur d'une feuille de papier. On en obtient plus aisément et de plus minces encore avec le mica. Il est des cristaux qui possèdent plusieurs directions différentes de facile clivage. Le sel commun ($Na\,Cl$), la galène ($Pb\,S$), se laissent cliver très aisément, suivant trois directions perpendiculaires entre elles. Si l'on divise un cristal quelconque de ces substances suivant ces trois directrices normales, on en tire un cube, dit noyau de clivage, dont chaque carré correspond à un des clivages. En pilant de la galène cristalline on obtient des fragments, de forme cubique, et l'on en retrouve de tels dans des grains qu'on ne saisit qu'au microscope.

On a nommé attraction moléculaire, l'action physique de nature inconnue qui maintient les molécules pondérables à très petites distances les unes des autres et qui détermine la cohésion des corps. Quand on brise un corps solide on triomphe de cette adhérence, et les surfaces de cassure, toutes choses égales, répondent aux surfaces

de moindre cohésion. Or, les plans de clivage selon lesquels les cristaux se séparent avec tant d'égalité et de facilité relative, répondent évidemment à des directions où l'attraction moléculaire est moindre que dans d'autres; et comme ces sens de séparation plus facile sont constants chez le même édifice cristallin, on est conduit à penser que les particules élémentaires des cristaux sont déposées de telle sorte que leurs directions d'attraction de même valeur sont parallèles entre elles, ou autrement dit que ces particules sont semblablement orientées. Des particules élémentaires ayant la même forme dans le même cristal, parallèles entre elles, rangées à côté les unes des autres pour constituer des lames planes quasi infiniment minces, dont la superposition produit le cristal tombant sous les sens; c'est ce que l'abbé Haüy avait vu et nettement exposé avant la fin du XVIIIe siècle comme caractérisant la structure cristalline.

Les cristaux représentant des polyèdres doués de divers degrés de symétrie, il convient de considérer rapidement ce qu'enseigne l'observation touchant ces formes géométriques, et d'abord ce qu'on entend par leur symétrie. Dans tout polyèdre cristallin, il existe des parties différentes, à savoir : 1° les faces qui sont les plans polygonaux qui le terminent; 2° les arêtes qui sont les droites suivant lesquelles les plans des faces se rencontrent; 3° les angles solides qui sont les pointes ou sommets constitués par la réunion en un point de plusieurs faces et de plusieurs arêtes. Or, les faces d'un cristal donné peuvent être ou n'être pas de la même espèce. Il y en va de même des arêtes et des angles solides. Chez les cristaux les plus symétriques, toutes les faces sont de même espèce, parce que ce sont des polygones égaux entre eux; toutes les arêtes sont de la même espèce, parce qu'elles ont la même longueur, et que les angles dièdres dont elles occupent le sommet ont une ouverture égale. Les angles solides le sont également, parce qu'ils proviennent de l'assemblage des mêmes angles plans et des mêmes arêtes se suivant dans le même ordre, et qu'on peut donc les superposer exactement par la pensée. C'est le cas du cube (fig. 7) où l'on trouve six carrés égaux, douze arêtes égales, chacune étant au sommet d'un dièdre de 90°, huit angles solides superposables puisqu'ils sont des trièdres réguliers avec arêtes de 90°.

Dans le prisme hexagonal régulier (fig. 9), la symétrie est bien amoindrie. Il comprend des faces de deux sortes, à savoir : deux bases *p*, qui sont des hexagones réguliers et six plans latéraux *m*, qui sont des rectangles égaux; dix-huit arêtes dont douze *b* appartenant aux deux bases sont égales entre elles comme formant les côtés de deux hexagones égaux et possédant des dièdres de 90°, et six arêtes latérales égales *h*, parce qu'elles ont la même longueur avec des dièdres de 120°. Les cristaux se présentent parfois en parallélépipèdes doublement obliques ou tricliniques. Il n'y a plus là d'égales que les parties opposées, c'est-à-dire qu'on y compte trois espèces de faces sur six, quatre espèces d'angles solides sur huit, et six espèces d'arêtes sur douze.

La symétrie chez tous ces polyèdres cristallins est réglée par le nombre et le mode de distribution des parties de la même espèce. Un des premiers cristallographes de ce siècle, Bravais, a consacré à la symétrie des polyèdres la plus savante étude dont elle ait été l'objet. Bravais l'étudie tour à tour par rapport à des droites et par rapport à des plans qu'on imagine à travers les polyèdres et qu'on désigne comme axes et comme plans de symétrie. Un plan de symétrie est un plan qui coupe le polyèdre cristallin en deux moitiés telles, que de chaque côté, deux parties de la même espèce sont situées sur une même normale au plan et à la même distance de celui-ci : ce qui revient à dire, que l'une des deux moitiés est l'image que donnerait l'autre sur un miroir plan placé comme le plan de symétrie. Dans le cube on trouve neuf plans qui répondent à cette définition; on n'en trouve pas un dans le prisme triclinique.

L'axe de symétrie est une droite traversant le polyèdre telle, qu'en faisant tourner ce polyèdre autour de la droite supposée immobile d'une fraction de tour, il est *restitué*, c'est-à-dire qu'il ne semble pas avoir bougé. La symétrie d'un axe est d'autant plus élevée que la dite restitution se réalise un plus grand nombre de fois pour un tour entier de 360°. Qu'on imagine, par exemple, une droite aboutissant au milieu de deux carrés opposés d'un cube (fig. 7) : c'est un axe de symétrie; puisque si l'on fait tourner ce solide autour de la droite on le retrouvera successivement dans la même position apparente qu'au point de départ pour des rotations de 90°, de 180° et de 270°. L'axe de symétrie ici est *quaternaire*. Si l'on imagine la même opération autour de la droite

qui réunit le milieu des deux bases hexagones d'un prisme hexagonal régulier (fig. 9), la restitution se ferait pour les rotations de 60°, de 120°, de 180°, de 240° et de 300°, soit six fois pour un tour entier; c'est un axe *sénaire*. La classification rationnelle des formes cristallines, leur partage en familles et la subdivision de celles-ci en groupes, reposent sur l'examen des axes et des plans de symétrie que l'observation révèle chez elles.

Les formes plus ou moins régulières que nous offrent les cristaux naturels et artificiels et les modifications géométriques qu'ils présentent ne sont évidemment que la manifestation extérieure de la structure intime, de l'arrangement moléculaire, qui leur sont propres. Une théorie moléculaire acceptable pour la science est tenue donc d'expliquer ou de justifier les lois générales et les faits les plus importants de la cristallisation. A cet égard, il importe de considérer :

1° La loi de constance de l'angle dièdre;

2° La loi de conservation de la symétrie;

3° La loi de rationalité des paramètres;

4° L'existence de la mériédrie.

1° La *loi de constance de l'angle dièdre* peut se formuler de la manière suivante : dans les formes semblables appartenant à la même espèce cristalline, les angles dièdres des arêtes correspondantes sont invariables, quelle que soit l'inégalité relative d'extension des faces. Exemple. L'alun potassique cristallise en octaèdre régulier (fig. 1). Mais il est très ordinaire de voir la forme se modifier peu à peu parce que, à moins de précautions minutieuses, la précipitation cristalline se fait plus rapidement sur une face triangulaire que sur l'autre. Ainsi, après quelque temps, on pourra passer de la figure 1 à la figure 2, où les triangles primitifs *b*, *c* et *d* sont devenus le premier un pentagone, et les deux autres des trapèzes. Mais l'inclinaison mutuelle des faces n'a pas varié; les angles dièdres *a*/*b*, *a*/*c*, *c*/*d*, ont gardé leur valeur primitive : ce qui revient à dire, que les faces sont demeurées fidèles à leur direction initiale. Ce fait signalé d'abord par Stenon dans le quartz, a été reconnu dans toutes les familles de cristaux par Romé de Lisle. Quelles que soient les déformations subies par les 8 faces d'un octaèdre régulier, on pourra donc toujours le reconnaître en mesurant ses angles dièdres à l'aide d'instruments, nommés *goniomètres*.

Pour mesurer l'angle de deux faces de la manière la plus simple, on met exactement à cheval sur leur arête d'intersection deux règles mobiles autour d'un pivot, et l'on mesure l'écart des règles à l'aide d'un rapporteur. Mais il existe des goniomètres de précision, lesquels conviennent avant tout aux cristaux dont les faces sont brillantes. Avec ces appareils on considère l'image d'un point lumineux vue sur une des faces, et ensuite, sans déplacer l'œil, on amène par rotation du cristal la deuxième face à réfléchir le même point. Si l'on a bien opéré, la grandeur angulaire de la rotation qu'il a fallu imprimer au cristal égale exactement le supplément de l'angle cherché des deux faces. Le premier goniomètre par réflexion a été construit par Wollaston. Il a été perfectionné par Babinet et par d'autres savants. Il se prête à des mesures d'une grande exactitude. L'ouverture des angles dièdres est une donnée de première importance dans la recherche des formes cristallines, parce qu'on en déduit avec rigueur la symétrie et toutes les particularités géométriques qui individualisent les cristaux, en dépit des irrégularités qui les affectent.

2° La *loi de conservation de la symétrie*. L'expérience prouve que des cristaux appartenant à la même espèce cristalline sont susceptibles de se présenter sous la forme de polyèdres complètement différents. Ainsi le sulfure de plomb se voit tour à tour en cube (six carrés), en octaèdre (huit triangles équilatéraux), en rhombododécaèdre (12 faces losanges), en trapézoèdre (24 quadrilatéres à deux sortes de côtés). Mais ces formes si variées possèdent toutes la même symétrie, et, de plus, il est possible de passer d'une quelconque d'entre elles, choisie comme point de départ, à chacune des autres, en remplaçant ses angles solides ou ses arêtes par des faces nouvelles, assujetties à la même symétrie que les premières. C'est ce qui passe dans la nature, comme au laboratoire.

Ainsi, en faisant accroître un cristal dans une solution, on remarque parfois qu'il acquiert des faces nouvelles qu'il ne portait pas d'abord. Il peut arriver aussi que ces faces nouvelles, d'abord très petites, s'étendent progressivement aux dépens de l'espace occupé par les anciennes qui finiront par disparaître. Par exemple, un cristal octaédrique d'alun (fig. 1) peut acquérir avec le temps, de petites faces, vers

l'extrémité de ses six angles solides; ou bien les douze arêtes de ce même octaèdre seront toutes émoussées et remplacées par des facettes très étroites. Ajoutons que ces deux genres de modifications pourraient s'opérer en même temps; après quoi le cristal originaire aurait pris la forme de la figure 3.

Maintenant, si par une cause quelconque, les six petites faces *b* correspondant aux angles, acquéraient une extension exclusive, elles finiraient par reconstituer le cube (fig. 7); si la même chose arrivait aux douze faces *c* qui tronquent les arêtes, elles produiraient un dodécaèdre à faces losanges (le Rhombododécaèdre) (fig. 4). Des polyèdres différents des précédents résulteraient, par exemple, de la substitution de deux facettes à chacune des arêtes d'un octaèdre, ou bien de la substitution de pointements symétriques à 4 ou à 8 faces à chacun des angles solides de l'octaèdre; autant de modifications qui sont réalisées dans certains cristaux.

On ne sera donc pas surpris si, dans la même exploitation de galène (PbS), on rencontre quelquefois cette même substance en cube, en octaèdre, en rhombododécaèdre, en trapézoèdre, et aussi en formes de passage entre ces polyèdres. Et il en va de même dans la plupart des gisements, où des cristaux de symétrie quelconque se sont bien développés : souvent en recueillant assez d'échantillons, on se procurera une série d'intermédiaires entre un polyèdre et un autre dans des espèces chimiquement identiques, mais toujours avec la conservation de la symétrie. Il suffit pour que cette symétrie soit respectée, que les modifications que peut recevoir un polyèdre cristallin donné s'opèrent en même temps et de la même manière sur tous les angles ou sur toutes les arêtes de la même espèce, les arêtes ou angles différents pouvant rester non modifiés, ou, s'ils le sont, l'étant autrement.

Voilà pourquoi, si l'angle d'un cristal cubique (fig. 5) est remplacé par une face qui le tronque,

1° cette facette *sera inclinée également sur les trois faces* qu'elle rencontre, parceque ce sont trois carrés égaux; et

2° tous les angles du cube seront tronqués en même temps.

Mais si l'on conçoit un cristal sous la forme d'un prisme rectangu-

laire droit (fig. 6), les six faces *m n* et *p* de ce prisme appartiendront à trois rectangles d'espèces différentes. Or, chacun des huit angles solides du dit prisme est construit à la rencontre de ces trois rectangles, et si l'angle est remplacé par une face ou troncature, celle-ci sera inégalement inclinée sur les trois faces prismatiques, comme on pourra le vérifier au goniomètre. D'ailleurs, tous les angles solides, égaux entre eux, subiront la même troncature.

En définitive, dans le détail, ce principe de symétrie revient à dire, que *dans un cristal une face qui en rencontre d'autres fera le même angle dièdre avec celles qui sont de même espèce, et des angles différents avec celles qui ne le sont pas.* Ainsi, dans un prisme droit à base carrée, la troncature d'une arête de la base ne fera pas le même angle avec la base qui est un carré et avec la face latérale qui est un rectangle. Dans un prisme droit à base rhombe, la troncature d'un angle solide s'inclinera également sur les deux faces rectangles latérales, différemment sur la base losange, etc. etc.

Réciproquement, quelles que soient les apparences contraires produites par les irrégularités fréquentes de l'accroissement, on décidera théoriquement de l'identité ou de la non-identité de deux faces rencontrées par une troisième, d'après l'égalité ou la non-égalité de l'inclinaison de celle-ci sur les deux autres.

Etant donné que toutes les formes possibles d'une espèce cristalline sont reliées par la même symétrie, et qu'on peut les déduire toutes d'une d'entre elles par des modifications convenablement appliquées sur les arêtes ou les angles, la coutume est d'en choisir une des plus simples, qu'on appelle forme primitive de l'espèce, et à laquelle on rapporte les modifications qui permettent de passer aux autres.

D'autre part, l'observation tant des cristaux naturels qu'artificiels a montré depuis longtemps, qu'au point de vue de la symétrie, on pouvait répartir ces formes innombrables en six grandes familles, à caractères tranchés. Ces familles sont appelées les *six systèmes cristallins*, chacun d'eux étant également représenté par un polyèdre dit fondamental, d'où l'on tire les autres, comme il a été dit. Voici les noms des six systèmes cristallins, avec les formes fondamentales communément adoptées et les axes auxquels se rapporte leur symétrie. On a donné ici à ces solides fondamentaux la position adoptée fréquemment par

les cristallographes. Dans chaque polyèdre, les parties de la même espèce sont désignées par les mêmes lettres.

Premier système, *cubique* ou *régulier*. La forme fondamentale est le cube (fig. 7). Il est caractérisé par trois *axes* ou *paramètres* perpendiculaires et égaux entre eux. Ces paramètres passent par le centre du cube et aboutissent au milieu des carrés opposés. Certains cubes sont plus grands, d'autres sont plus petits : mais il n'existe, cristallographiquement parlant, qu'une seule espèce de cube.

Deuxième système, nommé *tétragonal* ou *du prisme droit à base carrée* (fig. 8). La forme fondamentale est un prisme dont les deux bases *p* sont des carrés égaux. Il comporte trois axes de paramètres perpendiculaires entre eux, dont deux égaux réunissent les milieux des faces rectangles latérales opposées *m*, et le troisième vertical, *différent* des deux autres en longueur, réunit le milieu des bases. Il existe un nombre indéfini de prismes tétragonaux possibles, puisque le rapport de longueur de l'axe vertical aux deux autres peut varier indéfiniment en théorie, sans que la symétrie soit modifiée.

Le troisième système est appelé *hexagonal*. Sa forme fondamentale est le prisme hexagonal régulier (fig. 9), qu'on rapporte communément à quatre paramètres. Trois d'entre eux sont égaux, réunissent les milieux des arètes latérales opposées et se coupent sous des angles de 60°. Le quatrième, vertical, différant des trois autres en longueur, leur est perpendiculaire, et réunit le milieu des deux hexagones réguliers *p* qui forment les bases du prisme. Il est clair que les prismes hexagonaux possibles sont en nombre indéfini.

Le quatrième système est appelé *orthorhombique*. Sa forme fondamentale est un prisme droit à base losange ou rhombe (fig. 10). Ses trois axes ou paramètres sont perpendiculaires et inégaux entre eux. Le paramètre vertical réunit le milieu des deux rhombes basiques *p* ; les deux paramètres horizontaux réunissent les milieux des arètes latérales opposées. Ils sont en nombre indéfini.

Le cinquième système est nommé *monoclinique* ou *clinorhombique*. Il comprend quatre faces latérales qu'on place verticalement et qui sont des parallélogrammes égaux *m*. Il est terminé par deux bases inclinées de l'arrière à l'avant *p* et qui sont des rhombes égaux (fig. 11). De ces trois paramètres, deux sont obliques l'un sur l'autre, à savoir ;

l'axe vertical qui réunit le milieu des deux bases rhombes et l'axe incliné qui réunit le milieu des deux arètes h. Le troisième qui réunit le milieu des arètes g est perpendiculaire aux deux autres, et il est horizontal par suite de la position adoptée pour le prisme. Il y a évidemment autant de prismes monocliniques possibles que de variations possibles dans l'obliquité des deux axes inclinés l'un sur l'autre, et dans les longueurs relatives des trois axes.

Le sixième système dit *clinoédrique* ou *triclinique* a pour forme fondamentale un parallélépipède, dont les 6 faces sont formées de trois espèces de parallélogrammes *p m* et *t*. On en place quatre verticalement, et les deux autres servent alors de bases inclinées (fig. 11). Le paramètre vertical réunit les milieux de celles-ci ; les deux autres joignent les milieux des arètes verticales opposées. Ces trois paramètres sont inégaux et inclinés inégalement l'un sur l'autre. Il n'existe plus ici d'axe ni de plan de symétrie. Le nombre possible des prismes tricliniques est illimité.

Les innombrables formes que présentent les cristaux naturels ou artificiels se rangent dans l'une ou l'autre des familles précédentes. Il suit de là, que même les moins symétriques possèdent encore une certaine régularité, car le prisme triclinique en tant que parallélépipède, a ses faces opposées égales deux à deux.

L'observation enseigne aussi que la loi de symétrie préside à la distribution des clivages, comme elle fait pour les modifications d'angles ou d'arètes. En effet, si l'on constate un plan de clivage chez un cristal, toutes les directions d'égale symétrie offriront des clivages semblables au premier. Et s'il existe dans ce cristal des plans de clivage de symétrie différente, ils diffèreront entre eux par l'éclat, la facilité.

3° *La loi de rationalité et de simplicité des axes ou paramètres.* Elle a été constatée et démontrée comme la précédente par Haüy. Cette loi confirme, quant à la structure moléculaire, les conséquences qu'on pouvait tirer légitimement du mode d'accroissement des cristaux et des phénomènes du clivage. De plus, elle restreint dans une énorme proportion les modifications d'angles ou d'arètes qu'autoriserait la loi de symétrie.

La loi de rationalité peut s'exprimer de la manière suivante. Toutes les modifications susceptibles de se produire sur les angles et les arètes d'un polyèdre cristallin donné, étant suffisamment prolongées, coupent les paramètres de ce polyèdre à partir du centre, dans un rapport rationnel généralement assez simple. Ou autrement : la longueur des paramètres de tous les solides dérivés d'une forme donnée sont dans un rapport rationnel et simple avec les longueurs des paramètres correspondants de cette forme.

L'exemple suivant fera comprendre le sens de cette loi, et en même temps le principe de tous les calculs cristallographiques.

Supposons un prisme droit rectangulaire réalisé par une espèce cristalline et choisi comme forme fondamentale. Les trois droites Ox, Oy, Oz passant par le centre du prisme, normales entre elles et normales aux faces A, B, C, coïncident avec les axes paramétriques du cristal. Admettons que l'axe Ox perce la face A en A, l'axe Oy la face B en B, l'axe Oz la face C en C; les distances OA = a, OB = b, OC = c constituent les trois paramètres du prisme, et les rapports a : b : c, ou bien $\frac{b}{a}$, $\frac{b}{c}$, en donnent l'individualité géométrique.

Nous disons les *rapports*, qui, seuls nous intéressent quand il s'agit des cristaux, la grandeur absolue et le volume réel de ceux-ci n'ayant pas d'importance. Mais si le cristal rectangulaire A B C ne porte aucune modification sur ses angles ou ses arètes, nous ne pouvons pas connaître les rapports de ses paramètres ni même savoir s'il n'est pas théoriquement et en dépit des apparences un prisme à base carrée ou un cube, déformés par suite du phénomène si fréquent de l'inégalité d'extension pendant l'accroissement des faces de la même espèce. Au contraire, si l'angle est remplacé par une troncature n, les inclinaisons différentes de n sur les trois faces A, B et C, prouveront l'inégalité de celles-ci ; elles établiront le caractère rectangle du prisme et le feront ranger dans le 4e système.

Ce n'est pas tout. Les cristallographes emploieront la face n à la détermination des rapports paramètriques $\frac{b}{a}$, $\frac{b}{c}$, en partant des inclinaisons de cette face n sur les rectangles A, B et C. Ils la supposent, comme le montre la figure 14, étendue jusqu'à ce qu'elle rencontre en A, B et C les axes Ox, Oy et Oz ; ils déduisent ensuite de ses

inclinaisons, à l'aide d'un calcul trigonométrique des plus simples, les rapports 0A : 0B : 0C, c'est-à-dire, a : b : c, et l'on attribue ces rapports paramétriques à la forme fondamentale. Les paramètres d'un cristal s'obtiennent donc moyennant les inclinaisons d'une face qui rencontre plusieurs axes si on la prolonge.

Mais la même substance cristalline est susceptible de modifications très variées dans ses divers échantillons. Il peut exister plusieurs troncatures d'inclinaisons fort différentes pour les mêmes angles, comme pour les mêmes arètes ; et si l'on raisonne sur ces modifications comme on l'a fait pour la première, c'est-à-dire, si on les étend par la pensée jusqu'à ce qu'elles recoupent les axes, et qu'on calcule, comme on l'a fait ci-dessus, les relations paramétriques qui correspondent à chacune d'elles, on trouvera généralement des valeurs très différentes de celles qui ont été obtenues d'abord. C'est ici qu'intervient la loi de rationalité. Ces nouvelles valeurs paramétriques sont dans un rapport rationnel et simple avec les premières trouvées, et il n'en existe qu'un nombre assez restreint. Ainsi les paramètres de la forme primitive étant : a : b : c, on pourra trouver par exemple, pour une seconde modification sur l'angle les rapports 2a : 3b : 1/2 c, ce qui veut dire que cette autre modification rencontre l'axe x à une distance du centre double, l'axe y à une distance triple, l'axe z à la demi distance de la première. Pour d'autres modifications, on pourra trouver 1/2 a : b : 4 c; a : 2/3 b : 3/4 c, etc. etc.. et d'une manière générale m a : n b : p c, formule dans laquelle les coëfficients m, n et p sont des nombres entiers ou fractionnaires simples [1]).

Les calculs cristallographiques ont pour objet essentiel la recherche des paramètres de la forme choisie comme fondamentale, et celle des coëfficients qui, par la multiplication de ces paramètres, déterminent la position de toutes les faces des formes dérivées.

Les rapports paramétriques fondamentaux ont, comme on le voit, la plus grande importance, puisqu'ils caractérisent géométriquement

[1]) Il convient de remarquer que pour certaines faces, l'un ou plusieurs de ces coëfficients rationnels m, n ou p peuvent devenir égaux à l'infini. On comprend aisément, en effet, que si une face donnée est parallèle à un axe, elle ne peut jamais le rencontrer, et son coëfficient paramétrique par rapport à cet axe sera l'infini.

une substance cristalline et qu'ils se retrouvent sous toutes les formes qu'elle peut revêtir. Il faut ajouter que ces rapports numériques n'existent que chez elle. Ainsi le soufre, au laboratoire et dans la nature, cristallise dans le système orthorhombique, où les trois paramètres sont rectangulaires et inégaux entre eux. Dans le soufre, leur rapport est exprimé par la proportion 0,8130 : 1 : 1,6037; on ne la retrouve dans aucune autre substance orthorhombique. Et il en va de même pour toutes les substances cristallisant dans les cinq derniers systèmes. Mais il est clair que cette caractéristique ne persiste plus chez les substances cristallisant dans le système régulier, car les rapports paramétriques y sont les mêmes pour toutes, puisque la symétrie impose qu'ils soient égaux à l'unité [1]).

Le calcul des dimensions paramétriques, étendu aujourd'hui à un nombre considérable de substances des divers systèmes cristallins, a révélé l'existence très fréquente des *formes-limites*. On entend par ce terme, des polyèdres dont les axes se rapprochent beaucoup de ceux d'un système différent de celui auquel ils appartiennent en réalité, et communément doué d'une symétrie plus élevée. Par exemple, un prisme à base carrée dont le paramètre vertical est très voisin pour la longueur de celle de ses paramètres horizontaux s'écarte fort peu d'un cube; et un prisme orthorhombique dont deux axes sont sensiblement de la même longueur se rapproche extrêmement d'un prisme à base carrée. Les nombreux cas de ce genre signalés par l'observation permettent de comprendre une série de groupements de petits cristaux dont l'assemblage réalise une symétrie plus grande que celle des cristaux eux-mêmes. On reviendra plus loin sur ce fait, des plus curieux au point de vue de la philosophie naturelle.

4° L'existence de la *Mériédrie* est un dernier fait important, qui porte au premier abord un démenti formel au principe de la conservation de la symétrie, et qu'une théorie rationnelle est tenue d'expliquer.

Remarquons cependant, qu'en partant d'observations récentes, il y a des raisons d'admettre dans certains cristaux du système cubique, l'existence de molécules ayant leur individualité cristalline et géométrique propre comme dans les derniers systèmes. Si ces observations se généralisaient, le principe ne comporterait plus d'exception, et toute substance cristalline serait caractérisée par ses rapports d'axes, du moins au point de vue moléculaire.

Dans la mériédrie, les modifications d'un cristal donné ne portent que sur la moitié, parfois sur le quart seulement, des parties qui sont géométriquement parlant de la même espèce. Rien de mieux établi, rien de plus fréquent chez certaines espèces que cette anomalie. Elle chagrina beaucoup l'illustre abbé Haüy, qui mourut avant d'avoir la consolation d'en saisir le secret. C'est ainsi qu'on rencontre des cristaux cubiques, par exemple dans la Boracite ($3Mg_3 B_8 O_{15} + MgCl_2$), dont quatre angles solides alternes seulement sont remplacés par une troncature, les autres angles du cube demeurant intacts, (fig. 15). Par l'extension des quatre troncatures aux dépens des faces cubiques on obtient le tétraèdre régulier (fig. 16), le plus simple de tous les polyèdres, réalisé également dans la Boracite.

(*A suivre*). C. DE LA VALLÉE POUSSIN.

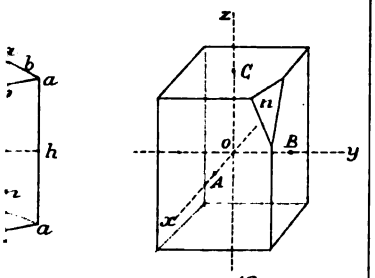


fig. 13

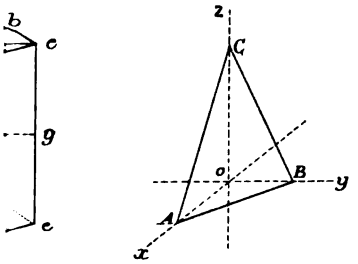


fig. 14

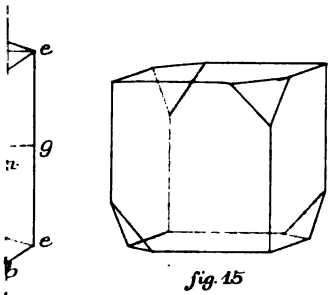


fig. 15

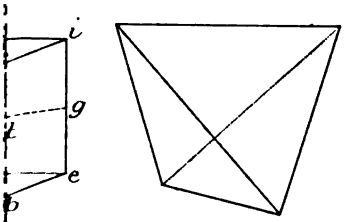


fig. 16

Lith: F Giele Gr Louv

XVII.

Du beau dans la nature et dans l'art.

(*Suite* *).

L'art est le moyen de réaliser et d'exprimer le beau, ou, plus explicitement, l'art a pour but d'incarner dans une belle forme sensible la beauté idéale, et d'en procurer à autrui avec la contemplation la pure jouissance.

La nature, en elle-même, est si belle, que l'esprit humain ne peut en épuiser les merveilles; elle est le véritable idéal que l'artiste n'atteindra jamais.

Faire « plus beau que la nature » n'est pas possible.

Est-ce à dire que l'artiste n'ait pas d'autre mission que de copier la réalité? Le prétendre, ce serait ravaler l'art au niveau d'un métier de photographe.

Doit-il donc fausser la nature? Moins encore; ce serait descendre au dessous de la reproduction servile de la réalité. Aussi bien, personne ne le conteste, ce qui est contre nature est laid.

Comment sortir de cette alternative?

Au moyen d'une distinction entre la nature individuelle, fixée en un type unique telle que les sens la perçoivent, et la nature abstraite telle qu'elle est concevable par l'intelligence sous des aspects partiels et par conséquent multiples à des points de vue différents.

Réduire le rôle de l'artiste à l'imitation exacte d'un type réel, concret, déterminé, c'est du *réalisme* de mauvais aloi, c'est l'application du sensualisme matérialiste au domaine de l'art.

Mais, à l'extrême opposé, prôner la conception d'un idéal indépendant de l'observation de la nature réelle, c'est se jeter dans un *idéalisme* arbitraire et aboutir tôt ou tard à un *symbolisme* inintelligible.

*) V. n° de Juillet.

Tout objet intelligible, en effet, tout idéal du génie artistique vient originairement des sens et ne renferme, par conséquent, aucun élément positif qui ne soit emprunté aux choses sensibles de la nature. Mais l'intelligence conçoit cet objet *autrement* que les sens ne le perçoivent.

Les choses sensibles ne réalisent jamais adéquatement la perfection de la nature qu'elles enveloppent en un type concret. Il appartient à l'intelligence d'*abstraire* des réalités concrètes fournies par l'observation, le type qui s'y trouve engagé; ainsi abstrait, il devient concevable sous de multiples aspects, réalisable en une infinité de types concrets qui le reproduiront toujours dans ses traits essentiels sans l'épuiser jamais.

Concevoir ainsi une nature abstraite imitable par des reproductions concrètes, variables à l'infini, qui s'approchent de la perfection typique sans l'égaler jamais, c'est concevoir l'idéal [1].

Viser à exprimer cet idéal, le plus énergiquement, le plus vivement possible, à l'aide de formes matérielles, c'est l'objectif de l'art. L'idéal, que les réalistes veulent nier, que les idéalistes exaltent outre mesure, n'est donc pas autre chose que la nature elle-même, non pas évidemment telle que les sens la perçoivent fixée en un sujet déterminé, mais telle que l'esprit la conçoit, envisagée sous un aspect spécial qui en révèle avec intensité la perfection et qui, exprimé par des formes sensibles appropriées, produira chez autrui, avec la vision de l'ordre ou de la perfection, le sentiment du beau [2].

[1]) C'est cet idéal que les Ontologistes ont confondu avec l'Absolu. « L'idéal recule sans cesse à mesure qu'on en approche davantage, écrit M. Cousin. Son dernier terme est dans l'infini, c'est-à-dire en Dieu; ou, pour mieux parler, le vrai et absolu idéal n'est autre que Dieu lui-même. » *Du vrai, du beau et du bien*, 7me leçon.

[2]) R. Töpffer observe très justement que l'artiste croit souvent *imiter* la nature, tandis que, en réalité, il l'interprète. « L'artiste, écrit-il, a le sentiment qui le guide et qui l'éclaire; ses prémisses peuvent être fausses, mais peu importe, presque d'intuition, il conclut juste. Qui donc n'a pas rencontré tels peintres, parmi les plus excellents, qui imitent de la façon la plus libre, la plus belle, la plus poétique, tout en ne croyant que copier humblement, servilement? M. Jourdain faisait de la prose; eux, c'est de la poésie qu'ils font sans le savoir.

« Mais qui n'a pas rencontré aussi tels peintres que ce faux principe égare,

Chaque espèce d'êtres a son rôle à jouer ici-bas, leur nature est faite en conséquence; leurs parties sont justement disposées de manière à permettre l'accomplissement de ce rôle qui forme leur destinée [1]).

Comprendre la nature des êtres et la concordance qui en résulte au sein de leur composition, plus brièvement, comprendre l'ordre harmonieux de la nature pour le faire ensuite admirer à autrui, telle est donc la noble tâche des beaux-arts.

Mais les richesses de perfection de la nature nous dépassent; il appartient au génie de l'artiste de nous apprendre à la regarder et à admirer les merveilles qu'elle étale à nos yeux distraits ou mal exercés.

En résumé, *comprendre* la nature et l'*interpréter* pour nous, afin de nous la faire mieux admirer, telle est la double mission du génie artistique. La *conception* ou l'*invention*, et *l'expression* ou l'*exécution* sont les deux moments de son travail.

La théorie qui assigne pour but aux beaux-arts la conception et l'expression par des formes sensibles de l'idéal tel que nous l'avons défini tout à l'heure, nous semble résumer les principes essentiels de l'esthétique. Si le terme n'avait pas reçu par l'usage une autre acception, nous dirions que c'est là le *naturalisme* sainement entendu.

et qui s'en font un bouclier contre une critique juste et fondée? En voici un qui a peint une scène de deuil et de misère : c'est un vieillard, et, auprès de lui, morte dans sa couche délabrée, une jeune fille qui était son soutien et qui soignait ses vieux jours. Le sujet avait sa beauté : cependant le tableau, au lieu d'attacher, repousse; au lieu d'intéresser, fait peine. C'est que le peintre, pour faire vrai, a fait réel. Au sentiment poétique qui cherche une pensée, il a substitué la pure imitation qui cherche une copie, et, en atteignant au vrai, il a touché au triste, au vulgaire, à l'ignoble, au taudis, au cadavre. La critique détourne les yeux : il la trouve bien raffinée; la critique l'attaque sur le vrai, et il la repousse au nom de ce vrai lui-même.

» Cet autre a peint un homme qu'on va pendre ou guillotiner. Le sujet, ici, offrait plus d'écueils que de beautés. La critique, qui blâmait déjà le sujet, blâme plus encore le tableau qui fait frémir de vérité. L'artiste lui tient tête au nom de cette vérité même, et la prospérité, je veux dire le public, est pour lui; le sens commun aussi. « *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois*, liv. IV, chap. VII.

[1]) Cfr. Jouffroy, *Cours d'esthétique*, 10e leçon.

Entrons dans quelques développements sur le double travail de conception et d'expression que demande une œuvre d'art.

*
* *

Comprendre la nature, ce n'est pas en observer passivement les divers éléments, mais saisir leurs relations, embrasser (comprehendere, com-plecti) leur coordination dans l'ensemble, dégager leur harmonieuse unité.

Toutefois, autre est le rôle du savant, autre celui de l'artiste dans l'étude de la nature.

Le savant n'a pas d'autre ambition que de connaître ; tout ce qui peut enrichir la connaissance se recommande donc, à titre égal, à son attention.

L'artiste a pour but de saisir et de nous faire voir la nature sous un aspect spécial, de manière à éveiller dans toutes nos facultés perceptives et émotives ce ravissement complet qui se traduit dans l'admiration et l'enthousiasme du beau. [1])

L'homme de science n'est préoccupé que de la compréhension de l'objet ; le génie de l'artiste étudie à la fois l'harmonie de l'objet et les ressorts à faire jouer pour que l'unité harmonieuse de l'objet apparaisse ravissante au sujet.

L'homme de science expose la vérité toute nue et se défend contre les entraînements du sentiment ; l'artiste expose pour émouvoir, son but dernier est de *faire impression*.

Aux prises avec la nature, l'artiste n'a pas la folle prétention de

[1]) « Le géomètre, écrit Töpffer, saisit les formes par leurs propriétés absolues : angle, rectangle, cercle. L'artiste les saisit par leurs propriétés relatives, soit à l'objet, soit à lui, forme gracieuse, triste, molle, repoussante, etc... » *Op. cit.*, p. 133.

« L'œuvre d'art, écrit M. Taine, a pour but de manifester quelque caractère essentiel ou saillant, partant quelque idée importante, plus clairement et plus complètement que ne le font les objets réels. Elle y arrive en employant un ensemble de parties liées dont elle modifie systématiquement les rapports. » « Ainsi, écrit-il ailleurs, les choses passent du réel à l'idéal lorsque l'artiste les reproduit en les modifiant d'après son idée, et il les modifie d'après son idée lorsque, concevant et dégageant en elles quelque caractère notable, il altère systématiquement les rapports naturels de leurs parties pour rendre ce caractère plus visible et plus dominateur. » *Philosophie de l'art*, T. I, p. 47 et T. II, p. 258.

l'étreindre d'un coup ; il la saisit par un côté ; c'est par ce côté que le sujet devient « intéressant » pour lui ; ce qui tombe sous cet aspect des choses lui offre de l' « intérêt », le reste lui devient « indifférent » et il le néglige.

Concevoir ainsi l'ensemble d'une œuvre de la nature sous un aspect spécial, c'est l'objet de l'*invention* artistique ; la *conception* fruit de l'invention, est l'*idée* directrice d'après laquelle l'artiste réalise son œuvre, c'est son *idéal*.

Le travail d'invention appelle surtout l'effort personnel de l'artiste ; là s'accuse sa *personnalité* ; c'est là qu'il doit et peut être *lui-même*.

Là aussi se trouve le secret de son action sur les autres.

A chaque pas qu'il fait dans la compréhension de la nature, sous cet aspect spécial qui l'intéresse, il éprouve une émotion esthétique nouvelle et y puise un élément nouveau d'action sur l'âme d'autrui.

*
* *

L'*expression* de l'idée artistique consiste dans la communication de cette idée à autrui par l'*exécution* d'une œuvre d'art.

Cette expression est l'œuvre d'un homme s'adressant à des hommes. Elle doit donc consister à traduire en des formes sensibles, telles que des lignes, des formes, des couleurs ou des sons, l'idée sous laquelle l'artiste s'est représenté la nature, de manière à faire passer dans l'âme de ceux auxquels elle s'adressera, les émotions esthétiques que lui-même a goûtées le premier.

L'artiste s'attachera donc à discerner les formes sensibles qui traduiront le plus facilement et le plus vivement sa conception mentale, rejetant les formes banales qui ne lui disent rien, retenant celles qui lui paraissent plus aptes à rendre la nature telle qu'il l'a comprise et interprétée lui-même.

Ce travail d'exécution va du reste de pair, en grande partie, avec le travail d'invention. Dès le début, la conception inspire des essais d'exécution et déjà, tandis qu'il forme intellectuellement son œuvre, l'artiste la concrétise, sinon en fait au moins en imagination, dans les lignes qu'il dessine, les formes, les couleurs ou les sons qu'il harmonise, les coups de ciseau ou de pinceau qu'il combine.

Pour traduire ainsi son idée, l'artiste peut évidemment modifier les

relations que la nature a réalisées dans ses œuvres, mais il doit les modifier alors de façon à faire mieux comprendre et admirer l'aspect qu'il se donne la mission de dégager ; ce qui détournerait de ce but ou n'y conduirait pas, doit être banni de son œuvre.

Il est presque superflu d'ajouter que l'*exécution* d'une œuvre d'art est en partie aussi affaire de *procédé*, de *technique :* mais ici il n'y a plus place que pour le *talent ;* dans le travail d'invention et d'expression seulement s'exerce le génie.

Des considérations qui précèdent découlent les conditions essentielles du beau dans l'art.

*
* *

Puisque l'art est le moyen d'exprimer le beau, les qualités d'une œuvre d'art sont les mêmes que celles du beau, à savoir, l'intégrité, la proportion et l'éclat, ou ce qui revient au même, une double harmonie, l'une intrinsèque, absolue, l'autre extrinsèque, relative ; l'une propre à l'œuvre en elle-même, l'autre spéciale à l'œuvre mise en regard du sujet qui la contemple.

1° La première condition du beau dans l'art, celle qui répond à l'intégrité ou la perfection dans le beau de la nature, c'est la fidélité à représenter la nature sous l'aspect particulier que l'artiste y a saisi, en un mot, le *naturel.* Cela veut dire que l'artiste doit s'inspirer de l'observation de la nature, et ne peut en rien la contredire. Son but, en effet, est de nous la faire comprendre et admirer.

2° La *proportion* ou l'*unité :* l'œuvre d'art doit porter l'empreinte de l'unité de l'idéal dans lequel l'artiste est parvenu à étreindre l'objet qu'il a contemplé ; il faut que cette unité s'affirme dans la coordination de toutes les parties et le degré relatif de leur importance dans la conception de l'ensemble.

Toutefois, l'unité que requiert l'œuvre d'art n'est pas tant l'unité matérielle, qui se confond avec l'intégrité, que l'unité de *conception*, c'est-à-dire, l'unité dans le point de vue, dans la façon d'interpréter la nature.

Comme c'est dans la conception de cette unité idéale que s'accuse surtout le génie personnel de l'artiste, il est vrai de dire qu'une condition essentielle de l'art c'est l'*originalité* ou la *personnalité.*

3° L'*expression* : elle consiste à traduire puissamment, en des formes sensibles, l'unité harmonieuse de l'œuvre conçue, ou encore, à réaliser vivement l'idéal.

On dit dans un sens analogue qu'une condition essentielle de l'œuvre d'art c'est l'*intérêt*.

A l'unité d'expression doit répondre, en effet, chez celui qui contemple une œuvre d'art, une *unité d'impression*. Or, une œuvre est toujours *intéressante*, qui nous fait *comprendre* vivement la coordination harmonieuse d'une œuvre et son unité.

L'*éclat* ou l'*intensité d'expression*, désigne l'intensité avec laquelle l'œuvre rend saisissable la conception personnelle de l'artiste et, par elle, l'ordre et la perfection des œuvres de la nature.

*
* *

Après ce que nous avons dit, il semble presque superflu de faire observer que le beau peut s'appeler *sensible*, *intelligible*, *moral*, *artistique*, selon que l'ordre dont il est la manifestation est fait de rapports sensibles, perceptibles à l'œil, à l'oreille ou à l'imagination, de rapports purement intelligibles ou moraux, ou de rapports créés par le génie de l'homme.

*
* *

Nous pourrions nous arrêter ici.

Il nous semble à propos cependant de poursuivre la théorie que nous venons d'esquisser dans une de ses conséquences les plus intéressantes, en cherchant à fixer les termes du problème si vivement agité des rapports de l'art et de la morale.

Il ne s'agit pas, évidemment, des relations que l'*artiste*, sujet libre et responsable, a nécessairement avec la loi morale. Ainsi entendue, la sujétion morale de l'artiste n'est pas contestable. L'homme, en effet, ne peut jamais se soustraire aux exigences de l'ordre moral. L'artiste y est donc soumis comme tout autre.

Mais ce n'est pas des *actes* et des *distinctions subjectives* de l'*artiste* qu'il s'agit, c'est de l'*art* lui-même qu'il est question.

La science fait abstraction de la morale, elle n'y est ni positivement conforme, ni positivement contraire, elle y est indifférente. Ne faut-il pas en dire autant de l'art? Voilà la vraie question.

Or, à cette question nous répondons non. — Pourquoi?

Parce que l'art ne s'adresse pas seulement à l'intelligence. A la différence de la spéculation scientifique, il a pour but *intrinsèque* d'agir sur la volonté de celui qui le considère. « Pulchrum trahit ad se desiderium » dit admirablement l'opuscule *de pulchro* cité plus haut.

La chimie n'a directement aucune portée morale, ni bonne ni mauvaise. Elle prépare indifféremment l'homme des champs à fertiliser le sol qu'il cultive et l'anarchiste à provoquer des catastrophes.

Les arts, au contraire, la littérature par exemple, la peinture, la sculpture ont une destination essentiellement pratique. Ils abdiqueraient leur raison d'être s'ils renonçaient à *exprimer un sentiment* et à le communiquer à autrui au moyen de l'*impression* qu'ils lui font éprouver.

Or, cette impression est une inclination de la volonté.

Toute œuvre d'art est donc, *de par sa nature*, une sollicitation adressée à la volonté.

Si la sollicitation est dans le sens de la fin de la nature humaine, elle est moralement bonne; si elle est dans un sens opposé, elle est moralement mauvaise.

Dans les deux cas, l'art est, de par sa nature, en relation nécessaire avec l'ordre moral.

*
* *

Que penser, dès lors, de la formule courante : « L'art pour l'art »?

Prise au pied de la lettre, cette formule n'a pas de sens. L'art est un moyen. Dire qu'un moyen a sa raison d'être en lui-même, qu'un moyen est pour lui-même et non pour le but par rapport auquel il est moyen, c'est ne pas s'entendre soi-même.

Aussi n'est-ce pas là le sens de la formule, d'ailleurs peu heureuse, de « l'art pour l'art ».

Ceux qui la préconisent veulent dire que l'art n'a pas de fin *extrinsèque* à poursuivre. Il ne doit pas servir des buts utilitaires ou professionnels, comme un vulgaire métier, mais doit être désintéressé. Sa fin *intrinsèque*, la seule digne de lui, c'est le beau, la conception et l'expression du beau.

Ainsi entendue, la formule est correcte, élevée; elle exprime en termes concis la noble mission de l'art.

S'ensuit-il que l'art puisse s'affranchir des lois de la morale et de la religion et peindre indifféremment la vertu ou le vice, le respect ou le mépris de ce qui est sacré?

Non, car l'art a pour but intrinsèque de susciter, par l'expression du beau artistique, un sentiment de complaisance ou de jouissance dans les facultés émotives du sujet qui le perçoit. Or, faire une peinture immorale ou irréligieuse qui est de nature à susciter chez celui qui la contemple un sentiment de complaisance, c'est blesser la morale et la religion.

Donc, l'art comme tel relève de la morale.

S'ensuit-il au moins que l'art *puisse* ou *doive* s'interdire de favoriser *positivement* la morale et la religion?

Sans aucun doute, l'art *peut* ne pas tendre positivement à un but moral ultérieur.

Le beau en lui-même peut être indifférent et il n'est pas interdit à l'homme de vouloir des choses indifférentes. Il suffit d'une intention subjective générale qui soit honnête, pour que la volition d'une chose indifférente devienne moralement bonne. Or, par le fait seul qu'il poursuit directement le beau, l'artiste a une intention droite, car il sert incontestablement la cause du vrai et du bien en contribuant à faire prévaloir les jouissances esthétiques sur les satisfactions grossières de l'animalité. Donc l'art *ne commande pas* la recherche expresse d'un but positivement moral ou religieux.

Est-ce à dire que l'art l'*exclue?*

Tant s'en faut. Pour le prétendre, il faudrait soutenir que dans le domaine moral et religieux il n'y a ni ordre ni perfection, ou que l'ordre et la perfection, s'il y en a, ne sont pas susceptibles d'être traduits en des formes sensibles en harmonie avec notre nature intelligente. Or, aucune des deux hypothèses ne résiste un instant à l'examen.

Aussi bien, les faits ne parlent-ils pas plus haut que toutes les discussions? Les pieuses fresques de Fra Angelico, la Cène de Léonard de Vinci, les Vierges de Murillo; la poésie de nos livres sacrés et des hymnes liturgiques; la majesté de nos cathédrales; la noblesse du chant grégorien, ne sont-ce pas autant d'éternels chefs-d'œuvre enfantés par l'inspiration religieuse?

Le domaine de l'art est aussi vaste que celui du beau. Or le beau c'est la manifestation de l'ordre. Peu importe le domaine, profane ou religieux, où il est réalisé, l'ordre est beau et son expression est digne de tenter le génie de l'artiste.

Seul le désordre, physique ou moral, est ennemi du beau et par conséquent de l'art.

Plus il y a d'éléments de désordre, physique et moral, dans une œuvre, plus elle est laide.

Plus, au contraire, il y a d'ordre, physique ou moral, plus aussi elle est belle en elle-même et capable, par conséquent, de produire sur la nature raisonnable de l'homme l'impression du beau [1].

D. MERCIER.

---

[1]) Ces pages sont extraites d'un ouvrage qui vient de paraître : *Notions d'Ontologie ou de Métaphysique générale* (Uystpruyst, Louvain, et Alcan, Paris).

XVIII.

Qu'est-ce que la pensée?

Nous sommes le théâtre de bien des activités différentes. Réactions chimiques, effets de chaleur et d'électricité, action de la pesanteur et de l'attraction intermoléculaire, toutes les énergies de l'univers semblent se déployer dans l'être humain.

Parmi ces activités multiples, il en est qui se dérobent à l'investigation des sens, pour n'apparaître qu'aux yeux d'un témoin intérieur, qu'on est convenu d'appeler l'*expérience interne*, la *conscience*, ou l'*observation psychique*.

Qui nous dit que nous pensons, si ce n'est l'expérience interne? Par quoi peut-on se rendre compte de la sensation visuelle ou auditive, voire même du jeu de l'imagination? Encore par la conscience.

C'est pour ce motif que les phénomènes que nous venons d'indiquer, et d'autres semblables, sont appelés *faits internes*, ou *de conscience*. Les faits internes ne se voient pas, ils ne sont pas entendus, ils ne se laissent pas palper. Ajoutons qu'ils sont *intimes* au point de n'apparaître qu'au regard du sujet seul dans lequel ils se passent. Vous voyez, et vous seul vous rendez compte de votre action de voir. Vous pensez, et il n'y a que vous pour assister à votre pensée.

Vous voici placé devant un paysage. L'observation interne vous atteste que vous voyez, c'est-à-dire qu'une action s'accomplit en vous; en effet, devant le paysage vous êtes tout autre que derrière la montagne, qui le cachait, il y a un instant. La même observation vous apprend encore que cette action se termine au paysage, que c'est lui qui est vu. Bref, voir le paysage, voilà un fait qui apparaît à la conscience avec une double attache, une première attache avec le *moi*, dont il est une action, une seconde, avec le paysage, auquel il se termine.

Envisagé comme une action du *moi*, ce phénomène se présente

sous sa face subjective. Aussi bien, la conscience ne saisit jamais cette face isolément. Essayez de voir... tout court : que vous le vouliez ou non, vous vous surprendrez à suivre du regard des accidents de terrain, à reposer l'œil sur la verdure des champs. Il s'ensuit que le phénomène de vision, sous peine de s'évanouir, se rapporte à un objet distinct du *moi*. Vu de ce côté, il est vu sous son aspect objectif.

*
* *

Ce fait, auquel la conscience vient de nous faire assister, nous l'appelons une *connaissance*.

Nous savons tous ce que c'est que *connaître*. Cependant, qu'on ne nous en demande pas une définition proprement dite, car on n'obtiendrait pour toute réponse qu'un aveu d'impuissance. C'est que la connaissance est un fait primordial, absolument irréductible à un fait antérieur.

Vaines suppositions, les théories de Cabanis et de Karl Vogt, assimilant la connaissance à des phénomènes chimiques, comme la digestion des aliments et la sécrétion de la bile !

Büchner lui-même trouve l'hypothèse trop grossière ; il lui substitue la doctrine, renouvelée de Moleschott, des mouvements moléculaires ou atomiques des centres nerveux. La connaissance, d'après cette dernière théorie, comme tous les phénomènes de notre univers visible, ne serait en dernière analyse qu'une forme de mouvement. Cette nouvelle hypothèse, pour paraître moins grossière, n'en est pas moins vaine.

Que veulent ces philosophes ? L'explication, ou mieux, la définition de la connaissance... de ce fait, dont nous avons reconnu le double aspect subjectif et objectif, et sur lequel l'observation interne peut seule nous renseigner. Et parce que l'action de la connaissance ne s'accomplit jamais, sans qu'une activité nerveuse d'ordre chimique ou physique lui réponde, mieux encore l'accompagne, est-on autorisé à ramener la première à la seconde, et à les définir l'une par l'autre ?

Ces auteurs perdent de vue qu'il s'agit d'interpréter un fait qui échappe aux prises des sens extérieurs. Aussi bien, le fait auquel ils veulent ramener la connaissance, les mouvements moléculaires ou

atomiques des cellules nerveuses, les réactions chimiques qui s'y accomplissent s'adressent à l'observation externe des sens, et peuvent, pour ce motif, devenir l'objet de constatations physiologiques. Mais jamais ils ne sont l'objet de l'observation psychologique ; jamais la vibration, ni la réaction chimique ne relèvent de ce tribunal intérieur, auquel la connaissance ressortit. Dès lors, ces deux ordres de phénomènes sont séparés par une différence radicale, et il n'est pas permis de les ramener l'un à l'autre, moins encore de les confondre.

Continuer, malgré tout, à assimiler la connaissance à la vibration, revient en dernière analyse à supprimer l'une d'elles et à récuser le témoignage interne. C'est-ce que fait Auguste Comte. Il raille ce qu'il appelle l'*introspection*, il n'accorde sa créance qu'au témoin extérieur et n'admet que les seuls faits sur lesquels ce témoin peut déposer.

Mais qui ne voit que supprimer l'observation interne revient à supprimer du même coup la perception externe ? Supposons dans une expérience physiologiqne, que la déviation de l'aiguille du galvanomètre accuse le passage d'un courant électrique, déterminé par l'échauffement d'une substance cérébrale [1]. Je le veux bien, c'est par le sens de la vue que le physiologiste s'est rendu compte de la déviation de l'aiguille, et par elle il a pu induire d'abord l'existence d'un courant, ensuite l'échauffement des piles thermo-électriques implantées dans le cerveau de l'animal, enfin l'échauffement de la substance cérébrale elle-même, qui a accompagné la sensation du sujet. Comment l'expérimentateur constatera-t-il, non plus la déviation de l'aiguille et l'accroissement de chaleur dont elle est l'indice, mais comment constatera-t-il *qu'il a vu* dévier l'aiguille ? Le pourra-t-il sans faire appel à l'observation interne ? Et à quoi lui servirait l'expérience des sens, si, repoussant la conscience, il ne pouvait même pas se rendre compte avec certitude et de l'activité des sens extérieurs, et, dans la sensation elle-même, de l'objet que la sensation enveloppe. Car, ne le perdons pas de vue, si le sens est là pour se porter sur un objet extérieur, il n'y a que la seule conscience pour nous avertir que le sens s'exerce, et qu'il s'exerce sur tel objet déterminé.

[1] C'est l'expérience de M. Schiff.

C'est ce qu'a parfaitement compris Stuart Mill « Il y a, dit-il, dans la manière dont M. Comte envisage la méthode de la science positive une autre grave aberration... Il rejette totalement, comme un procédé sans vertu, l'observation psychologique proprement dite, ou, en d'autres termes, la conscience interne, tout au moins en ce qui regarde nos opérations intellectuelles » [1].

Taine même professe un certain respect pour cette observation interne, si souvent décriée ; et nous verrons, qu'à raison même de ce respect, la réduction, qu'il a tentée à son tour, est plus apparente que réelle.

Dans un chapitre, suggestif d'ailleurs, le philosophe français commence par rappeler l'embarras qu'éprouvent les savants quand ils veulent ramener la connaissance à un mouvement cérébral [2]. Cet embarras cependant ne lui enlève pas l'espoir d'aboutir là où d'autres ont fini par avouer leur impuissance.

Voici son essai de réduction : l'évèment mental, ou la connaissance, est une face d'un phénomène unique, dont le mouvement cérébral est une face nouvelle. Un même hémisphère peut nous présenter soit la face concave, soit la face convexe; ainsi un même évènement peut nous apparaître comme un *dedans*, ou comme un *dehors*. Le dedans est ce que le phénomène central apparait à la conscience, c'est la connaissance ; le dehors est l'effet que le même évènement central produit sur le sens du physiologiste, c'est le mouvement cérébral. « Nous sommes autorisés, dit-il, à admettre que l'évènement cérébral et l'évènement mental ne sont au fond qu'un seul et même évènement à deux faces, l'une mentale, l'autre physique, l'une accessible à la conscience, l'autre accessible aux sens. » [3] Et un peu plus haut : « Un même et unique évènement connu par ces deux voies paraîtra double, et quel que soit le lien que l'expérience établisse entre ces deux apparences, on ne pourra jamais les convertir l'une dans l'autre. Selon que sa représentation viendra du dehors ou du dedans, il apparaîtra toujours comme un *dehors* ou comme un *dedans*, sans que

[1]) *Auguste Comte et le Positivisme*, trad. de l'anglais par le Dr Clémenceau, député, 1890, p. 63.

[2]) H. Taine, *De l'intelligence* (Paris, 1888), T. I, p. 318.

[3]) *Ibid.* p. 329.

jamais nous puissions faire rentrer le dehors dans le dedans, ni le dedans dans le dehors. » [1])

Admettons-le, un même phénomène central s'adressera à la fois au sens et à la conscience; à la conscience pour s'y manifester sous forme de connaissance, au sens pour lui apparaître sous le dehors d'un mouvement cérébral [2]). Mais c'est cette apparence même sous laquelle l'évènement unique s'offre à la conscience, qu'il s'agit d'élucider. Evidemment on n'est pas autorisé à la réduire au mouvement en disant que la connaissance et le mouvement sont le dedans et le dehors d'un même évènement mais « un dehors qu'on ne pourra jamais faire rentrer dans le dedans, et un dedans qu'on ne pourra faire rentrer dans le dehors, ».

Gardons-nous bien de conclure, à cet endroit, que la connaissance n'est pas une action matérielle. Ce serait préjuger la nature du sujet qui connaît ou de la force dont l'évènement mental est une manifestation. Nous nous sommes arrêtés devant le fait, tel qu'il se présente à l'observation, nous réservant de le pénétrer plus tard, et de saisir la nature du sujet qui l'a posé.

A titre de conclusion nous pouvons citer ces paroles de Tyndall : « Si notre intelligence et nos sens étaient assez perfectionnés, assez vigoureux, assez illuminés, pour nous permettre de voir et de sentir les molécules mêmes du cerveau ; si nous pouvions suivre tous les mouvements, tous les groupements, toutes les décharges électriques, si elles existent, de ces molécules ; si nous connaissions parfaitement les états moléculaires correspondant à tel ou tel état de pensée ou de sentiment, nous serions encore aussi loin que jamais de la solution de ce problème : Quel est le lien entre cet état physique et les faits de conscience ? L'abîme qui existe entre ces deux classes de phénomènes serait toujours intellectuellement infranchissable. » [3])

[1]) *Ibid.* p. 326.

[2]) Ce n'est pas le moment d'examiner l'hypothèse elle-même de l'évènement à double face. Cet examen sera mieux à sa place dans une étude spéciale. Le présent article est plutôt une contribution à une synthèse psychologique.

[3]) *Les forces physiques et la pensée.* Trad. de l'anglais par Ed. Barbier, dans la Revue des cours scientifiques, année 1868-1869, n. 1.

*
* *

La connaissance est donc un fait primitif, et tous les efforts que l'on fait pour la ramener à un fait antérieur, sont condamnés à un échec certain.

Mais s'il faut se résigner à n'en point donner une définition proprement dite, faudra-t-il renoncer même à la *décrire* ? N'y a-t-il aucun fait avec lequel la connaissance présente quelque lointaine analogie ? Parler d'analogie, c'est insinuer qu'à côté des ressemblances qui rapprochent, il y a des différences qui séparent. Et ces différences, quelles sont-elles ?

Tantôt les idéologues insistent sur l'*assimilation*, qu'ils retrouvent dans la connaissance, tantôt ils préfèrent la comparer à une *image* ou représentation. Il semble que les deux points de vue soient faits pour se compléter, et qu'ils puissent nous donner de la connaissance une idée quelque peu complète, pourvu que nous nous gardions bien de les séparer.

La connaissance, en effet, comporte une représentation. Mais à quoi nous servirait de posséder le portrait, s'il ne nous était donné de le contempler? De quel avantage serait pour le sujet connaissant le pouvoir de retracer au dedans de lui l'image d'un objet, s'il ne pouvait saisir et percevoir dans l'image les traits de l'objet connu.

L'acte cognitif doit être envisagé sous un double aspect. *Représenter* un objet, c'est le premier aspect; percevoir dans l'image l'objet représenté, le saisir par voie d'*appréhension*, c'est le second. En nous consultant nous-mêmes, il est aisé de constater que par l'acte cognitif nous nous unissons l'objet connu, que nous le possédons : c'est le second aspect. Et cependant nous n'allons pas à l'objet, il ne vient pas à nous... L'acte cognitif représente l'objet, et, si l'union s'opère, c'est avec l'objet, tel qu'il apparaît dans l'image. Donc l'action de connaître représente l'objet, en retrace l'image : c'est le premier aspect que nous avons signalé.

Nous avons quelque peine à imaginer cette double face de l'action de connaître. C'est que, autour de nous, la production d'une image est une opération, et le regard de celui qui l'examine, est une

seconde opération, entièrement distincte de la première. Nous ne voyons nulle part le marbre, de lui même, copier une forme humaine, ni devenir l'admirateur de la forme qu'il vient de créer. Bien moins encore, nous ne voyons pas la nature nous donner le spectacle de cette double activité se confondant en une seule, et nous présenter une statue qui puisse se contempler dans cette même et unique activité par laquelle elle s'est produite. Et cependant, dans la connaissance il n'y a pas deux opérations, une première, représentative, et une seconde, perceptive. L'acte par lequel le sujet produit au dedans de lui la représentation de la chose, est aussi cet acte d'appréhension, par lequel il perçoit, ou saisit. Bref, l'opération mentale est simple, bien qu'elle demande d'être envisagée à un double point de vue.

La connaissance, dit-on, est une *assimilation* de l'objet connu par le sujet connaissant. De même que dans la nutrition, la cellule s'incorpore les matériaux qui lui sont appropriés, de même dans la connaissance le sujet connaissant s'assimile l'objet extérieur. Mais une différence fondamentale sépare ce double mode d'intussusception. Les éléments extérieurs s'unissent à la cellule suivant leur *réalité physique*, si bien qu'en s'identifiant avec elle, ils cessent d'être le milieu nutritif. Rien de ce transfert réel ni de cette intussusception physique dans la connaissance. L'objet que nous voyons ne pénètre pas réellement en nous ; il y entre donc par un substitut, un représentant. L'assimilation n'est pas réelle ; elle se fait par voie de représentation ou d'image.

Quand on dit de la connaissance qu'elle est une *image*, ici encore il convient de préciser. Regardez une statue : ce qui vous frappe surtout, ce n'est pas le bronze dont la statue est faite ; c'est bien plutôt l'attitude qu'on lui a fait prendre, les plis dont on l'a drapé, la physionomie qui semble l'animer. Vous distinguez nettement deux choses, le bronze et le personnage qu'il représente.

Le personnage n'est point là dans sa réalité physique et vivante. Nous dirions volontiers qu'il est là quant à son *être représenté*. Si le bronze le représente, c'est que, apparemment, il lui ressemble. Il ne s'agit pas ici d'une ressemblance de nature. Le bronze n'a copié que

les traits, le port, les proportions, le geste peut-être; la ressemblance dès lors ne se rapporte qu'à des accidents. Elle a été introduite avec une intention expresse : c'est le sculpteur qui l'a voulue. Et cette intention fait que le bronze, de simplement *ressemblant* devient *représentatif*... il est image, statue.

Or, la connaissance est-elle également une représentation, une image? Quand, contournant l'angle de la rue, vous vous arrêtez tout d'un coup devant un monument d'architecture, que se passe-t-il en vous? Certes, au moment ou vous percevez l'édifice, vous n'êtes plus le même, vous avez subi une modification. C'est la loi de tout être qui passe du repos à l'acte, d'une action à une autre action.

Il y a plus. Cette modification subjective de votre être reproduit les lignes architecturales avec les proportions des parties et l'alternance des formes. Les lignes, les proportions architecturales, les matériaux variés sont en vous — autrement sans doute que dans l'édifie dont ils font la beauté — mais ils y sont quant à leur *être représenté*. En effet, la réalité nouvelle dont vous êtes enrichi, ou cette modification, présente avec le monument plus d'une ressemblance. Ressembler au monument, c'est même toute sa raison d'être ou sa fin; c'est le rôle unique que la nature lui assigne. Voilà pourquoi la modification, que la connaissance engendre en vous, est représentative d'un objet, qu'elle est *image*.

Ce n'est pas à dire que la comparaison avec les images que nous voyons, se soutienne en tout point. Le bronze, pour en revenir à l'exemple dont nous sommes parti, n'est pas nécessairement, essentiellement représentatif. Indifférent à être un bloc informe, ou à présenter des contours nettement définis, le bronze ne devient statue que par la volonté toute contingente de l'artiste. Il n'en est pas de même de l'image que nous appelons *connaissance*. Si la réalité subjective dont la connaissance est faite est bien distincte de l'objet extérieur, elle n'en a pas moins avec lui une relation essentielle : elle est *représentative*. Représenter un objet, c'est, comme nous le disions tantôt, toute sa raison d'être, sa fin unique.

D'ailleurs, quand vous regardez une statue, c'est bien le bronze que vous voyez, à travers l'illustration qu'il représente. De même dans un portrait, ne croyez pas voir seulement la personne que le portrait

rappelle à votre souvenir ; par la force des choses le vulgaire carton distrait à son profit une bonne partie de votre attention. Au contraire la « matière » dont est faite la connaissance, bien plus modeste, semble s'effacer pour ainsi dire, pour laisser briller de prime-abord l'objet qu'elle représente. Quand, par exemple, nous pensons à nos devoirs, qu'est-ce qui nous préoccupe, de nos devoirs, ou de la modification subjective que notre pensée comporte ? Notre attention n'est-elle pas toute au devoir, et la modification n'est-elle pas pour nous, comme si elle n'était pas ? Elle est dans le cas de cette glace, dont les contours se confondent avec ceux de l'objet qu'elle reflète, et qui pour ce motif semble se dérober à notre regard : nous croirions nous trouver devant la chose elle-même, alors que nous n'en voyons que le reflet.

Résumons-nous et concluons : Dans l'acte cognitif, nous nous rendons semblables à l'objet de la connaissance au point d'en devenir l'image et l'expression vivantes. L'objet est rendu ; qu'est-ce qui nous empêche dès lors de le saisir ? Il est exprimé, nous pouvons donc le comprendre. Et s'il est présent, pourquoi ne pourrions-nous pas l'atteindre ? L'assimilation donc devient possible, et, il est bon d'y insister, ce n'est pas l'objet physique, ni l'image que s'assimile le sujet de l'opération, mais uniquement l'objet tel qu'il est retracé par l'image.

Avons-nous donc réussi à donner de la connaissance une définition proprement dite ? Il pourrait sembler que tout ait été dit. Si l'on y regarde bien, on verra qu'il est possible d'esquisser en des traits assez distincts le premier des deux aspects de la connaissance, l'aspect de la représentation.

Mais en est-il de même du second ? Quand nous avons essayé de le décrire, nous n'avons trouvé que des expressions vagues, figurées parfois, telles que *saisir*, *assimiler*. La seule, qui eût quelque peu rendu notre pensée, *percevoir*, *voir* ou *regarder*, nous ramenait de trop près à ce qu'il fallait définir, pour qu'il fût permis de s'en servir. Nous voilà forcés de reconnaître une nouvelle fois ce que nous disions en commençant : « la connaissance est un évènement irréductible qu'il est bien permis de décrire par les analogies qu'elle présente avec des

faits semblables, mais qu'il n'est pas donné de définir dans le sens propre du mot. »

(A suivre). J. De Coster.

XIX.

L'origine des contes populaires.

*(Suite *).*

III.

La théorie orientaliste.

La théorie de Benfey, le célèbre indianiste de Gœttingen, a des origines assez lointaines ; M. Bédier en trace un tableau précis et complet. Au XVIIe siècle, Huet, évêque d'Avranches, auteur d'un *Traité de l'origine des romans*, émit le premier l'idée que les contes, fruits de l'esprit humain, inventif et amateur de fictions, devaient être surtout attribués aux orientaux (en général), ceux-ci étant doués au plus haut point de cette faculté. Cette vague idée se précisa un peu au siècle suivant et, grâce au succès énorme qui accueillit les *Mille et une nuits*, les Arabes furent considérés comme les principaux inventeurs des contes. Au commencement de ce siècle, les savants travaux de Silvestre de Sacy sur les diverses rédactions orientales du roman arabe *Calila et Dimna* [1]), dont il prouva l'origine indienne, attirèrent définitivement l'attention sur l'Inde.

En 1859, Théodor Benfey traduisit en allemand le *Pantchatantra*

[1]) Ce célèbre roman arabe, très connu des lettrés au moyen âge, est un recueil de contes, rédigé, au VIIIe siècle de notre ère, sous le khalife Almanzor, d'après une version pehlvie qui remonte elle-même à un original sanscrit. Sans compter les multiples rédactions orientales, nous en avons de nombreuses versions en langues européennes, dont une grecque du XIe et deux du XIIIe siècle : la version espagnole, et *Directorium humanæ vitæ* de Jean de Capoue.

(*) Voir la livraison de Juillet. ERRATUM. Au dernier n°, p. 240, l. 2, rétablissez une ligne qui a été sautée et lisez, après les mots « lui donna son nom ; » : « mais la tendance à interpréter historiquement certains mythes se retrouve bien avant lui » et malgré etc...

(recueil de contes indiens provenant de la même source sanscrite que le *Calila* arabe) et fit précéder son travail d'une colossale introduction où il édifiait son système. Il prétendait y établir, non plus seulement le rapport bibliographique et l'origine indienne des multiples recueils orientaux où puisèrent vraisemblablement Straparole, Boccace, La Fontaine — mais l'origine indienne de *toutes* les histoires populaires, soit qu'elles aient été puisées dans les recueils traduits au moyen âge, soit qu'elles viennent des bords du Gange par transmission orale.

Dédaigneux des interprétations mythiques, il déclare — et toute l'école après lui — que la question de l'origine des contes est une *question de fait*, une question *historique* qui peut et doit se résoudre par l'étude critique des versions, en dehors de tout esprit de système.

Cet air de positivisme, après les fantaisies et les comparaisons trop souvent hasardeuses des systèmes exégétiques, contribua beaucoup à attirer à l'école nouvelle un succès rapide, et l'on peut dire qu'aujourd'hui elle est dominante dans le monde savant. M. Reinhold Kœhler, le bibliothécaire de Weimar, cet étonnant collectionneur de contes, M. Gaston Paris, en son *Histoire de la littérature française au moyen âge* [1]), M. Emmanuel Cosquin, en ses admirables *Contes de Lorraine*, affirment et défendent brillamment cette théorie. Nous avons vu que M. Max Müller l'a admise pour les apologues et les contes à rire. M. Lang lui-même, qui avec M. Gaidoz, bataille et défend le terrain pas à pas, fait une concession analogue, et reconnait que beaucoup d'histoires sont réellement venues de l'Inde au moyen âge [2]).

C'est cette théorie que M. Bédier attaque dans sa position la plus forte, sur un point où M. Lang lui-même ne se défend qu'à moitié, au sujet des *contes à rire*.

Comme les procédés d'attaque et de défense sont partout les mêmes, il est bien certain que si, sur ce point, la théorie orientaliste succombait, elle devrait capituler.

[1]) V. aussi *Les contes orientaux dans la littér. franç. au moyen âge*, et quelques très belles monographies de contes, entre autres : *Le Petit Poucet et la Grande Ourse.* (*Mém. de la Soc. de Linguistique;* I, 4. p. 372), le *Lai de l'Épervier* (*Romania*, VII), *l'Ange et l'Ermite* (dans *La poésie au moyen âge*, Paris, 1885).

[2]) *Myth, Ritual and Religion*, tome II, p. 313.

*
* *

Si nous prenons un recueil de contes modernes, par exemple : les quatre-vingt-quatre contes recueillis par M. Cosquin dans un seul petit village du Barrois, nous voyons que ces récits, apparentés avec d'innombrables contes de tous les pays du monde, trouvent aussi, en grand nombre, des similaires dans l'actuelle tradition orale de l'Inde. La frappante similitude de leurs versions prouve que chacun d'eux vient de quelque part; elle ne prouve évidemment pas que ce berceau commun est l'Inde.

Mais, disent les orientalistes, il est un double fait historique, qui rend ce transport de l'Inde à l'Europe hautement probable : c'est la transmission littéraire qui s'est produite dans ce même sens au moyen âge, par la voie des recueils orientaux, et la transmission orale qui a dû l'accompagner.

Des groupes de contes indiens qui ont rayonné autour de leur pays d'origine, et passé par voie littéraire en Chine, dans le Thibet, chez les Kalmouks [1]), (de là le *Siddhi-Kür* kalmouk et mogol), principalement en Perse, arrivent aussi, dans des recueils successivement remaniés, en Europe, s'y répandent dans la vie populaire et — joints aux innombrables contes transmis de bouche en bouche par une migration parallèle, — y provoquent une efflorescence d'histoires inconnue jusqu'alors.

Pour prouver ce fait historique : l'influence considérable de l'Orient et de l'Inde par voie littéraire et par voie orale, sur la tradition populaire au moyen âge (XIe — XIIIe siècles), les orientalistes remarquent [2]) :

a) l'absence presque complète de contes dans l'antiquité et dans le haut moyen-âge ;

b) l'apparition des contes européens coïncidant avec celle des traductions occidentales de ces recueils et l'établissement de rapports plus intimes entre l'Orient et l'Occident. Les points de contact des deux mondes sont faciles à déterminer : c'est Byzance ; c'est l'Orient

[1]) *Siddhi-Kür*, kalmukische und mongolische Märchen übers. von Jülg, (2 vol. 1866-68).

[2]) V. Bédier, p. 52. Je me permets de modifier légèrement l'ordre de son exposé.

latin créé par les Croisades et les pélerinages ; c'est l'Espagne avec les Maures et les Juifs ; ce sont même, d'après Benfey et M. Cosquin, les invasions mogoles du XIIIe siècle.

c) L'origine indienne de ces contes transmis est attestée par leur *analyse littéraire et critique*. Si l'on compare les versions européennes avec les versions orientales, ces dernières se révèlent comme les formes-mères ; celles-là au contraire ne sont que d'inintelligentes et maladroites déformations.

d) Enfin l'*analyse psychologique et morale* des histoires met en lumière certains traits révélateurs de leur origine. Rédigées, ou simplement recueillies, par des prédicants bouddhistes [1]), elles portent en elles un cachet sinon bouddhique au moins indien, qui en fait reconnaître facilement la genèse.

Si ces faits sont indéniables, surtout si cette influence énorme de l'Orient par les livres au moyen âge se trouve vérifiée, il y aura une grande présomption en faveur d'une tradition orale identique et parallèle, même pour les contes qui ne portent pas ce prétendu cachet indien, et l'on pourra supposer que *tous* nos contes viennent de l'Inde. — Les orientalistes n'en doutent nullement. Benfey écrit : « Les nouvelles et surtout les contes merveilleux (mais non pas les fables d'animaux) s'attestent comme étant d'origine indienne. » [2]) — « D'ores et déjà, dit M. Reinhold Kœhler, on a ramené tant et tant de contes à des sources indiennes, que nous ne devons jamais admettre, sinon sous les plus prudentes réserves, que tel d'entre eux puisse être, en tel autre pays, d'origine autochtone. » [3])

Et M. Cosquin va jusqu'à dire que toutes les *variantes* même de nos contes ont dû se former dans l'Inde [4]) !

[1]) Benfey pense que les contes ont été *composés* par les prédicants bouddhistes et qu'on peut y reconnaître l'esprit même du Bouddha, malgré le travail de remaniement et d'épurement que les brahmanes leur ont fait subir. M. Cosquin, Lassen et d'autres ne croient guère à cette origine bouddhique, admettent que les prédicants se sont bornés à les recueillir et que beaucoup manifestent seulement le caractère oriental et l'esprit indien (Cosquin, *Contes populaires de la Lorraine*, 2 vol. Paris, 1888 ; introd.)

[2]) *Pantschatantra : fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen aus dem Sanskrit übersetzt*, von Theodor Benfey. 2 vol. Leipzig 1859. v. p. XXII.

[3]) *Weimarische Beiträge zur Literatur und Kunst*, cité par Bédier, p. 58.

[4]) Les orientalistes, rappelons-le, n'entendent parler que des contes qui voyagent

Après avoir dressé, avec complète impartialité, le tableau des prétentions et des arguments de la théorie, M. Bédier l'attaque point par point.

IV.

Critique de la théorie orientaliste.

La polygénésie des contes.

Avant tout, M. Bédier veut détruire une argument ou plutôt une sorte de disposition d'esprit qui domine tout le système. Dès qu'un conte moderne ou un récit populaire du moyen âge trouve son similaire dans un recueil indien de date antérieure, les orientalistes semblent ne pas douter un instant que celui-ci n'ait inspiré celui-là et que la forme indienne ne soit la forme-mère. Or, c'est là un sophisme évident (*post hoc, ergo propter hoc*). « Il faut, dit M. Bédier, nous dégager de cette habitude littéraire et livresque, souvent presque invincible, qui nous entraine à considérer que la version d'un conte la plus anciennement écrite est, nécessairement, la primitive [1]) » Et de même qu'un mot recueilli de nos jours dans un patois français peut être beaucoup plus ancien que son similaire italien écrit par Dante, de même aussi le joyeux conte des *Tresses*, rimé au XIIIe siècle

et *se retrouvent partout*. « Je n'ai jamais prétendu, a dit M. Cosquin, qu'il ne se soit pas fait des contes en dehors de l'Inde, avec les éléments du fantastique universel : bêtes qui parlent, transformations, objets magiques etc. Ce que j'ai cru pouvoir affirmer, c'est seulement que les contes qui se sont répandus partout, qui ont été goûtés partout... viennent, en règle générale, de l'Inde. » (*L'origine des contes populaires européens et les théories de M. Lang*, Paris, 1891).

Il faut ajouter que tous ne professent pas le principe, j'allais dire le dogme, de l'école avec un tel absolutisme. M. Gaston Paris dit que « la *plupart* des *fableaux* ont une origine orientale » Mais, si je ne me trompe, il est loin d'admettre a priori cette origine pour *tous* les contes merveilleux et plaisants. Dans le dernier no de la *Romania* (p. 484) il vient encore d'écrire, à propos de la légende du *Chevalier au Cygne*, ces mots qui réjouiront M. Gaidoz : « je lui crois plutôt un caractère totémique ou tout au moins purement généalogique ». — Et M. Marc Landau, en son beau livre *Quellen des Dekameron* (Stuttgart, 2e éd. 1884) veut bien penser que « quelques histoires ont pu être transportées en sens inverse (d'Europe en Asie) ou même *être nées d'une façon indépendante en différents endroits* (p. 23), — ce qui n'aura pas déplu à M. Lang.

[1]) *Fabliaux*, p. 58.

par le jongleur Garin, vivait peut-être depuis plus de mille ans sur le sol gaulois, y est peut-être né et a peut-être inspiré le conte de *Pantchatantra* qu'on lui oppose.

*
* *

Que penser de cette affirmation étonnante de M. Reinhold Kœhler : « on ne trouve dans l'antiquité qu'un nombre dérisoire de contes, » alors qu'il suffit d'ouvrir les poëtes et les historiens grecs, pour en trouver presqu'à « chaque coup de sonde » ? Sans doute, et c'est ce qui rend difficile l'étude du folklore antique, on ne trouve pas dans l'antiquité (sauf pour les apologues) ces énormes recueils d'histoires que les besoins de la prédication bouddhiste ont provoqués dans l'Inde. Rien ne poussait les anciens à colliger leurs contes de bonnes femmes, qui devaient inspirer un parfait dédain aux rhéteurs et aux historiens grecs. Mais leur présence individuelle et séparée n'en est pas moins attestée par cent témoignages.

Et d'abord il faut reconnaître une situation exceptionnelle aux *apologues* ou contes d'animaux. — Non seulement les fables ésopiques apparaissent partout dans la vie grecque et les écrivains y font de fréquentes allusions ; non seulement le vieux Stésichore (VIIe s. av. J.-C.) et même Hésiode (IXe s. av. J.-C.) en racontent bien avant Çakiamouni [1] ; mais de plus, Phèdre au Ier siècle de notre ère, Babrius au IIIe, Avien au IVe en font de vastes *recueils*, bien antérieurs aux premières traductions orientales du *Pantchatantra*.

Les indianistes sont en complet désaccord sur l'origine de ces fables grecques. Lâchant pour cette fois l'argument de priorité littéraire, et prétendant n'étudier que l'esprit des fables, les uns y voient clairement le caractère indien, les autres tout aussi clairement le caractère grec. Benfey lui-même, après avoir professé que *tous* les contes merveilleux et *tous* les contes à rire sont indiens, affirme en même temps que presque *toutes* les fables sont d'origine grecque et ont passé de la Grèce à l'Inde [2].

[1] Stésichore dit l'histoire d'un aigle reconnaissant, qui préserva de la mort son sauveur en l'empêchant de boire une liqueur empoisonnée (Elien, *Hist. des Anim.* XVII, 37), Hésiode la fable connue de l'épervier et du rossignol (*Trav. et Jours*, v. 203-212).

[2] *Pantchatantra*, préf. p. XXII. Qui ne voit l'étrangeté de cette double affirmation ?

Et les contes merveilleux?

Il y en avait en Egypte, au temps de Ramsès II et de Moïse, au XIVe siècle avant notre ère et plusieurs siècles avant l'établissement des Aryas dans l'Inde. Le célèbre conte des *Deux Frères*, rédigé à cette époque par un scribe (et vivant là, peut-être, depuis combien d'années?) est une histoire fantastique extrêmement curieuse, qui se rattache, par des traits multiples, à d'innombrables contes modernes[1]). M. Maspéro, qui a rassemblé et traduit ces antiques récits, raconte encore le *Prince prédestiné*, écrit à la même époque, et M. Bédier n'a oublié ni l'intéressante histoire du roi Rhampsinit et des voleurs, rapportée par Hérodote [2]), ni la gracieuse aventure de Rhodopis, la Cendrillon égyptienne [3]).

Dans l'antiquité gréco-latine, Benfey reconnait un seul conte merveilleux et le déclare même autochtone : c'est le conte de Midas aux oreilles d'âne. M. Cosquin consent à avouer celui de *Psyché*, tout en n'y voyant qu'une importation indienne [4]). Mais voici M. Bédier qui en cite cinquante cueillis au hasard.

L'Odyssée est remplie d'histoires qui se retrouvent partout. Le thème fondamental du voyageur revenant déguisé auprès de sa femme et subissant diverses épreuves avant d'en être reconnu, les Cyclopes et les Lotophages, l'ogre Polyphème et le jeu de mots d'Ulysse, la magicienne Circé, tout cela est du fantastique universel

[1]) M. Bédier a jugé inutile de le raconter. Rappelons-le pourtant en deux mots : Le jeune Bitiou ayant inspiré un amour coupable à la femme de son frère Anoupou et repoussé ses séductions, est accusé par elle. Il s'enfuit poursuivi par Anoupou, qui reconnait enfin son erreur et tue la coupable. Alors Bitiou, ayant « enchanté son cœur » et lié son existence à celle d'une fleur d'acacia, entre dans une vie fantastique; il épouse une femme merveilleuse qui lui est infidèle et cause sa mort, mais, après de multiples métamorphoses, il se venge d'elle et la fait périr.

Cfr. sur le conte des *Deux Frères :* Maspero, *Contes de l'Egypte ancienne.* — Lang, *Myth, Ritual and Religion*, II, p. 300 s. — Cosquin, *Contes de Lorraine*, appendice B. On comprend l'embarras des indianistes au sujet de ce conte.

[2]) Hérodote, II, 121. Voir une histoire analogue dans Pausanias, IX, 37, 5. C'est le conte du *Trésor* (Gaza) qui se retrouve dans les versions occidentales du *Roman des Sept Sages*, le plus célèbre des recueils orientaux connus au moyen âge.

[3]) Elien la raconte au IIIe siècle (*Hist. Var.* XIII, 33).

[4]) Cf. Cosquin, *L'orig. des contes popul. europ.* p. 16, et *Contes de Lorraine*, II, p. 230.

et un peu plus ancien, que les recueils indiens. — La conception si populaire du héros tueur de monstres et libérateur de princesses (le *Jean de l'ours* par exemple) ne se rattache-t-elle pas à l'histoire de Persée et d'Andromède, et de nombreux héros grecs?

Les anciens nous racontent, avant bien d'autres, la légende de ce prudent Alcathus qui après avoir tué le lion de Cithéron, lui coupa la langue en témoignage de sa victoire et s'en servit pour confondre un rival imposteur [1]).

Marie de France a-t-elle inventé le sujet de son *Eliduc*, où une belle princesse est réveillée de son sommeil mortel grâce à une fleur magique, dont la vertu merveilleuse est connue par l'emploi qu'en fait un animal? Le voici dans plusieurs légendes antiques et dans Apollodore, où le petit Glaucos ressuscite de la même façon [2]).

Si enfin, des contes merveilleux nous passons aux simples nouvelles et aux contes à rire, la moisson ne sera pas moins abondante. Stésichore chantait déjà les tristes et tragiques amours de Kalycé, de Rhadiné [3]), de Daphnis, que disaient les « bonnes femmes » de son temps. Puis les légendes amoureuses se multiplient, pénètrent même, avec Euripide, dans le théâtre, et après l'époque classique surtout, s'attestent innombrables. Ce sont les aventures de Pâris et d'OEnone, que M. Bédier rattache ingénieusement à Tristan et Iseut, celles de Callirhoé [4]), celles d'Héro et de Léandre, gracieusement écrites par Musée, et une foule d'autres récits populaires puisés à pleines mains dans les traditions locales (les fables milésiennes) par des poètes tels que Philétas et Callimaque, par des historiens, voyageurs ou mythographes tels que Ctésias, Apollodore, Parthénius, Athénée, Pausanias, Elien, enfin par les romanciers sophistiques de la décadence, Diogène, Jamblique, Achille Tatius, — et Apulée [5]).

Quant aux contes plaisants, gais ou scabreux qui pullulaient dans notre occident médiéval, les Grecs et les Romains ne les ignoraient

[1]) Pausanias I, 41, 4, et le scoliaste d'Apollonius de Rhodes, sur I, 517. Cf. les nos 5 et 37 des *Contes lorrains* (I, p. 60; II, p. 56).

[2]) Apollodore, III, 3, 1.

[3]) Athénée, 619; Stésichore, *Fragm.* 44; Pausanias, VII, 5, 6.

[4]) Pausanias, VII, 21.

[5]) V. sur ce sujet le remarquable ouvrage de M. Rhode, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, Leipzig, 1876. M. Bédier y a puisé largement.

pas davantage. Non seulement chez eux il y en a, mais ce sont souvent les mêmes que les nôtres. Parmi la seule collection des fabliaux français, M. Bédier a trouvé une demi-douzaine d'histoires au moins attestées dans le folklore de l'antiquité [1]).

Le vieux monde les savait donc, les récits plaisants et merveilleux. Nos pères aussi les connaissaient, dans le plus haut moyen âge, avant les Croisades et l'établissement de ces rapports plus intimes avec l'Orient qui devaient amener chez nous la prétendue inondation des histoires indiennes. Ils avaient les très anciens contes de *Renart*, dont M. Sudre vient de démontrer l'origine en grande partie occidentale [2]). De plus il est un recueil de contes et de fables, connu sous le nom de *Romulus de Marie de France*, dont l'original perdu doit être placé au commencement du XIe siècle et qui contient, à côté de fables antiques, au moins une quarantaine d'histoires puisées dans la tradition orale de ce temps.

Et, plus loin encore dans le passé, si M. Bédier avait exploré ces régions peu connues, s'il avait dépouillé, de l'aurore au crépuscule du moyen âge, tous les anciens recueils, depuis les historiens de l'époque mérovingienne, jusqu'aux *Gesta Romanorum* et aux récents sermonnaires, il aurait trouvé sans doute, sous le fouillis des imitations et des copies savantes, un folklore presque aussi vivant, peut-être aussi nombreux et intéressant que celui que nous voyons fleurir en France et en Allemagne aux XIIIe et XIVe siècles.

Nous voici amenés à l'époque des Croisades, après avoir constaté, ailleurs que dans l'Inde, la présence des contes pendant les vingt-cinq siècles d'humanité qui précèdent, depuis le conte des *Deux Frères* jusqu'au *Romulus* de Marie de France.

*
* *

Dès le XIe siècle, spécialement au XIIIe, à la suite des nouvelles relations guerrières et commerciales avec les pays du Levant,

[1]) V. p. 89. A côté des contes proprement dits, beaucoup de conceptions du moyen âge s'y retrouvent, p. ex. celle d'un objet magique qui fait reconnaître les femmes infidèles ou les maris trompés (la corne merveilleuse dans *Perceval*, v. 15672 s., le manteau mal taillé du fabliau). L'eau du Styx, dans les légendes antiques, a la même vertu : elle respecte les femmes chastes et engloutit les coupables.

[2]) L. Sudre, *Les Sources du Roman de Renart*. Paris, 1893.

plusieurs recueils orientaux, dont l'origine indienne est ou établie ou très vraisemblable, après une odyssée plus ou moins longue dans les régions voisines, sont apportés en Occident et y sont remaniés et traduits en plusieurs langues d'Europe.

Voilà le fait littéraire, bibliographique. Mais il est intéressant surtout d'en apprécier la portée au point de vue du folklore et d'établir, par une minutieuse statistique, quelle a été, ou plutôt *quelle a pu être* l'influence de ces recueils sur la tradition orale de leur temps. — Où chercher cette tradition orale du moyen âge? Comment reconnaître, dans la vaste littérature médiévale, cette *vox populi*, ces *aniles fabulæ* du vieux temps et les distinguer des citations savantes, des classiques réminiscences? Sans doute nous ne les trouverons guère, à l'état pur au moins, dans les lourdes compilations du XIIe et du XIIIe siècle, dans les romans latins, grecs ou byzantins (tels que l'*Eracle* de Gautier d'Arras, par exemple). De même que maint novelliste des siècles suivants, les clercs rédacteurs du moyen âge puisaient à toutes les sources, aux sources écrites surtout, et en copiant ou imitant des histoires orientales, ils ne leur insufflaient pas la vie populaire, non plus que les simples traducteurs du *Barlaam* ou du *Calila*. Comme le dit très bien M. Bédier, « pour savoir si tels de ces contes ont vraiment *vécu* au moyen âge, le seul critérium possible est leur existence à l'état isolé, sporadique. »

Or, nous possédons une collection d'environ quatre cents contes populaires du moyen âge. Ce sont nos fabliaux français [1]), un groupe assez nombreux d'anciens contes allemands [2]), — et M. Bédier y a joint les deux abondants recueils d'*exemples* de prédicateurs, dûs au cardinal-évêque Jacques de Vitry († vers 1250) et au dominicain

[1]) *Recueil général et complet des Fabliaux des* XIIIe *et* XIVe *siècles*, par A. de Montaiglon et G. Raynaud, 6 vol. (Paris, 1872-1890). — Ce qui prouve que les fabliaux représentent réellement le *folklore* du temps, c'est que, sauf de rarissimes exceptions sans valeur, ils n'invoquent jamais de sources écrites, et voilà bien le caractère de la tradition orale qui ignore toujours ses sources, écrites ou parlées. Mais ce fait ne crée aucune présomption contre l'hypothèse indianiste, comme M. Bédier semble l'insinuer. Au contraire, si l'influence des recueils paraissait déterminante et considérable, il en résulterait que leurs contes ont vraiment passé dans la tradition orale du moyen âge.

[2]) *Gesammtabenteuer*, herausg. von H. von der Hagen, 3 vol. (Stuttgart e Tübingen 1850).

Etienne de Bourbon († vers 1260), bien que ce volumineux *corpus* contienne en grande majorité des emprunts littéraires [1]).

La comparaison minutieuse de ces récits avec ceux contenus dans les recueils orientaux traduits au moyen âge, — en supposant même, et à tort, que ces derniers contes soient *tous* d'origine orientale — a amené l'auteur des *Fabliaux* à la découverte de *treize* historiettes semblables, dont trois sont attestées déjà dans l'antiquité classique [2]). Ce chiffre dérisoire, en face du nombre énorme de contes médiévaux qui n'ont aucun similaire oriental, montre assez clairement que l'influence populaire des fables indiennes apportées littérairement en Occident *n'a pu être* que très médiocre et qu'elles ne sont guère sorties des livres savants et du répertoire des clercs [3]).

[1]) Sur les exemples de sermons, cf. Lecoy de la Marche, *La Chaire française au moyen âge* (Paris 2e éd. 1886) spéc. p. 298 s., et surtout la belle introduction de M. T. F. Crane à ses *Exempla of Jacques de Vitry* (Londres 1890).

[2]) Voici la liste de ces recueils orientaux connus au moyen âge par des versions en langues européennes : *a)* la *Disciplina clericalis*, rédigée au XIIe siècle, par Pierre Alphonse, juif espagnol converti, d'après des sources arabes ou hébraïques (indiennes?) et traduite en vers français au XIIe et au XIIIe s. — *b)* le *Kalila et Dimna* arabe, déjà cité, connu par trois versions européennes du XIe et du XIIIe s., et plus tard sous le nom de *Fables de Bidpaï* ou *Pilpay*, que cite La Fontaine. — *c)* un grand roman à tiroirs, venu de l'Inde et extrêmement répandu en Asie et en Europe : le *Livre de Sindibad* ou *Roman des Sept Sages ;* ses versions innombrables se répartissent en deux groupes dont la parenté est obscure : un groupe oriental d'où dérivent le *Syntipas* grec (XIe s.) et le *Sendubete* espagnol (XIIIe s.), et un groupe occidental inextricable, qui contient dans le même cadre traditionnel des histoires pour la plupart différentes et dont l'origine indienne est fort douteuse. Ce dernier groupe est représenté par plusieurs versions latines et françaises des XIIe et XIIIe siècles ; le célèbre poème de *Dolopathos* (XIIIe s.) s'y rattache aussi. — *d)* le roman grec *Barlaam et Joasaph* (VIe s.) d'origine bouddhique, traduit en latin au Xe s. et plusieurs fois en français au XIIIe s.)

Consulter sur ces recueils : Loiseleur Deslongchamps, *Essai sur les fables indiennes*, Paris, 1838 ; Landau, *Quellen des Dekameron*, pp. 1-106, 258, 340 ; Benfey, *Pantschatantra*, I, § 3 ; l'introd. et les notes de Laucereau à sa trad. franç. du *Pantschatantra*, Paris, 1871 — Gaston Paris, *Deux rédactions du Roman des Sept Sages*, Paris, 1876.

[3]) M. Bédier a même poussé le scrupule jusqu'à admettre dans sa statistique tous les recueils orientaux *non traduits* au moyen âge et de date quelconque : le *Pantchatranta*, le *Siddi-Kür*, les *Mille et une Nuits* etc, bien que, selon toute vraisemblance, ils n'aient pu exercer *littérairement* aucune influence sur le folklore occidental ; et cela allonge de 5 fabliaux la liste des histoires communes — ce qui porte à *dix*, sur 150, le nombre de nos *fabliaux* français dont l'existence est attestée en Orient au moyen âge.

Cette statistique, à la vérité, n'est pas et ne pouvait pas être absolument démonstrative, pour deux raisons. Tout d'abord, elle ne porte que sur une minuscule partie du folklore médiéval [1]) Non seulement beaucoup de fabliaux ne sont pas arrivés jusqu'à nous, mais une énorme quantité d'histoires ont dû vivre là, que nul jongleur n'a jamais rimées, que nul clerc n'a jamais recueillies, et il est extrêmement probable que bien d'autres contes des romans orientaux, surtout ceux empreints de la sentimentalité ou de la gaîté commune et humaine, ont glissé de leur cadre artificiel pour vivre sur les lèvres du peuple [2]).

De plus, la statistique est avant tout un argument *ad hominem* contre les indianistes : elle ne vise que l'influence littéraire de l'orient *au* XIIIe *siècle* [3]); elle ne considère pas cette influence dans les siècles suivants. Or M. Bédier dit lui-même : « A l'exception de la *Disciplina clericalis* [4]) ces traductions ne sont pas antérieures à la vogue des fabliaux, elles leur sont contemporaines ou plutôt postérieures. » Il en résulte, à coup sûr, que l'immense majorité des fabliaux n'a pu provenir de telles sources, mais aussi, semble-t-il, que l'étude de cette influence à l'époque des fabliaux est insuffisante ; car tel récit de la *Discipline de clergie* ou du *Dolopathos*, non attesté au moyen âge, pourra se retrouver longtemps après dans un monument de la vie populaire. Il eût donc fallu logiquement la poursuivre tout au moins au delà du XIVe siècle, afin de laisser aux contes le temps de se propager oralement, et même la continuer dans le folklore universel jusqu'à nos jours [5]). Sans doute un pareil labeur est impossible — les

[1]) N'est-on pas frappé de ce fait que l'Italie et l'Espagne n'y sont point représentées ? Or c'est dans ces pays — en Italie, la patrie du *Directorium* ; en Espagne, la patrie de la *Disciplina*, du *Sendubete*, du *Calila é Dymna* — que l'influence littéraire de l'Orient a pu, et a dû surtout se faire sentir.

[2]) p. ex. l'histoire du *puits*, ou celle du *chien fidèle* (*Sept Sages occid.*) qui est devenue au XIIIe siècle en France le sujet d'une légende religieuse (v. Lancereau *op. cit.* p. 385).

[3]) L'ère des fabliaux s'étend depuis le milieu du XIIe siècle jusque vers 1340, mais dès le début du XIVe elle est en pleine décadence.

[4]) ... et de l'original latin perdu du *Dolopathos* (XIIe s.), et des versions grecques du *Sindibad* et du *Kalila* (XIe s.).

[5]) Il nous paraît intéressant à ce propos de dire le résultat du dépouillement rapide d'un recueil moderne, p. ex. les *Contes lorrains* de M. Cosquin. Le savant auteur, dans ses remarques comparatives, ne cite qu'une quinzaine de

dossiers de M. Reinhold Kœhler n'y suffiraient point, — et d'ailleurs, M. Bédier nous répondra : A quoi bon ? J'ai écrit mon livre pour établir précisément que cette recherche est sans portée, que cette chasse à la plus ancienne version est vaine, que la seule similitude de deux formes d'un conte ne nous apprend absolument rien sur le lieu de son origine et le sens de ses migrations.

Nous pouvons néanmoins conclure, avec l'auteur des *Fabliaux* — et M. Gaston Paris — que l'influence *littéraire* de l'Orient sur le folklore du moyen âge n'a pu être que très médiocre. « Les fabliaux sont sauf exception, étrangers à ces grands recueils traduits intégralement d'une langue dans une autre ; ils proviennent de la transmission orale, et non des livres [1]. »

Fort bien ! Mais alors sur quoi se base donc la croyance à cette transmission orale, si la présomption qui résulterait d'une puissante influence littéraire aux XIe-XIIIe siècles vient à s'évanouir? Quant à l'efflorescence des fabliaux rimés au XIIIe siècle, M. Bédier a montré, dans la seconde partie son livre, que ce fait s'explique très bien littérairement et socialement. L'argument historique, que les orientalistes tiennent pour leur argument fondamental, n'est donc qu'un mirage trompeur. Nous savons que la vieille Europe a toujours connu des fables, aussi bien que l'Asie et les autres régions de la Terre ; nous ne doutons pas qu'au moyen âge d'innombrables récits ont dû être réciproquement échangés entre les deux mondes, beaucoup par voie orale, très peu par voie littéraire. Mais dans ce fouillis inextricable, où sont les contes orientaux ? Où les occidentaux ? Comment suivre à la piste des êtres impersonnels — une farce conjugale, une histoire de sorcier — faits pour amuser l'univers, les Français comme les Australiens et les Samoyèdes, et dont le caractère semble être précisément de n'en pas avoir ?

Les orientalistes croient à la possibilité d'une telle recherche et

fois des recueils orientaux, tous *récemment traduits* (principalement le *Siddhi-Kür*). J'ai relevé entre autres, deux mentions du *Pantchatantra*, au sujet de contes dont l'un (t. II, p. 228) est absent dans le *Kalila* arabe et par conséquent inconnu *littérairement* au moyen âge, et dont l'autre, le seul, (t. II p. 40), ne présentant d'ailleurs qu'un trait accessoire assimilable, se retrouve dans le *Directorium*. ch. V. (M. Cosquin a même oublié de l'indiquer).

[1]) Paris, *Littérature franç. au moyen âge*, 2e éd. (1890) p. 112, cité par Bédier.

que l'on peut, par l'analyse comparative et méthodique des versions, comme par l'examen interne des contes, y trouver certains traits littéraires ou moraux attestant une origine indienne.

*
* *

Il s'agit donc d'entreprendre la double *étude littéraire et critique* des contes, de comparer entre elles les diverses formes qu'ils ont revêtues, afin d'en saisir l'origine et l'histoire, par l'examen du traitement littéraire ou par le groupement rationnel des versions. Ici plus de considérations générales ; l'étude pratique et serrée de chaque conte en particulier s'impose, et M. Bédier l'a fait avec une conscience scrupuleuse, employant, pour en éprouver la valeur, cette méthode savante et compliquée dans le maniement de laquelle M. Cosquin et surtout M. Gaston Paris ont passé maîtres.

Comme le titre de son livre l'y amenait, il a pris naturellement pour « sujets de dissection » ces dix *fabliaux* — sur 150 — que l'on retrouve en Orient [1]). Eux tout au moins, dont l'existence *littéraire* s'est manifestée là-bas avant de s'attester en Occident, nous sont-ils vraiment venus des pays de l'Aurore et de la Terre sacrée de Bouddha? Y a-t-il pour le prouver d'autres raisons que le vain argument de priorité littéraire ?

Nous ne pouvons conduire nos lecteurs, peu familiarisés sans doute avec la science du Folklore, dans le dédale de ces analyses subtiles. Les résultats seuls seront intéressants ; les voici.

Tout d'abord l'*analyse littéraire* aboutit à un résultat aussi frappant qu'inattendu. Il se fait qu'à ce point de vue, la comparaison est le plus souvent insoutenable entre la plupart de nos versions françaises ou allemandes et les versions d'Asie. Le charmant fabliau d'Henri d'Andeli : le *Lai d'Aristote*, les amusants contes des *Tresses*, d'*Auberée*, sont cent fois plus logiques, plus expressifs, mieux conçus que leurs misérables similaires orientaux. S'il faut admettre — et cela même n'est point certain — que la forme la plus parfaite doit être la forme-

[1]) M. Bédier aurait pu facilement, semble-t-il, rendre son travail complet en étudiant de même les 7 *exemples* et *dits* qui clôturent sa liste de toutes les histoires médiévales connues attestées en Orient. Les résultats auraient-ils été les mêmes ?

mère et que les formes maladroites en sont dérivées, toute supériorité appartient aux formes européennes.

Au risque d'allonger encore cette étude, je veux en donner un exemple et mettre, simplement et sans commentaires, en regard d'un de nos fabliaux son similaire oriental. Je choisis — mes lecteurs comprendront pourquoi — ce délicieux *Lai d'Aristote*, dont le sujet était si populaire au moyen âge, que nos pères le sculptaient aux portiques et aux chapiteaux de leurs cathédrales.

« Un homme, pour obéir au caprice enfantin d'une femme, consent à se mettre « à quatre pattes » et à se laisser chevaucher par elle ». Tel est le sujet brut, sans intéret. Voyons comment nos conteurs l'ont traité.

L'antique récit du *Pantchatantra* [1]) peut se résumer en deux mots : « Le roi Nanda et son ministre, le très sage Vararoutchi, engagés tous deux dans une querelle conjugale, ne parviennent à apaiser leurs irascibles épouses qu'en se soumettant aveuglement à leurs caprices. Le ministre est contraint de se raser la tête et d'implorer son pardon à genoux, et le prince, de son côté, consent à se laisser mettre un mors dans la bouche et à porter sa femme sur son dos, en hennissant comme un cheval. Les augustes maris se raillent mutuellement de leur mésaventure et concluent : que ne ferait pas un homme sollicité par les femmes ? »

Au moyen âge, apparait une forme du conte très différente et extrêmement répandue, dans laquelle l'aventure en question est plaisamment attribuée au grave et fameux philosophe de Stagyre. Cette forme, qui a sans doute inspiré la version arabe moderne (le *Vizir sellé et bridé*), est représentée par le conte allemand *Aristote et Fillis* et surtout par le joli poème que rima, au XIIIe siècle, le joyeux clerc Henri d'Andeli. Il faut malheureusement se borner à le résumer — il a près de 600 vers, — et comme je désespère de le raconter aussi bien que M. Bédier, je lui emprunte simplement sa fine et gracieuse analyse, en me permettant d'allonger un peu les citations.

[1]) Livre IV, conte VII, traduction Lancereau. Ce conte ne se retrouve pas dans le *Kalila* arabe et n'a donc pu passer *littérairement* en Europe. Il n'a pu être transmis, dans l'un ou l'autre sens, que par voie orale — à moins qu'il n'ait été, peut-être, réinventé ici et là d'une façon indépendante. M. Bédier résume encore une autre forme indienne, plus développée et mieux racontée, mais aussi illogique.

« Alexandre, le bon roi de Grèce et d'Egypte, a subjugué les Indes, et, honteusement, « se tient coi » dans sa conquête. Amour a franche seigneurie sur les rois comme sur les vilains et le vainqueur s'est épris d'une de ses nouvelles sujettes. Son maître Aristote, qui sait toute *droite clergie*, le reprend au nom de ses barons et de ses chevaliers à qui il ne fait plus fête, mais qu'il néglige pour muser avec une « meschine estrange [1] ». Le roi lui promet débonnairement d'amender sa folie. Mais peut-il oublier la beauté de l'Indienne?

Amors li ramembre et ravoie
Son cler vis, sa bele façon
Où il n'a nule retraçon
De vilenie ne de mal,
Front poli plus cler que cristal,
Beau cors, bele bouche, blont chief.

Son amie s'aperçoit de sa tristesse, lui en arrache le secret. Elle promet de se venger du vieux « maître chenu et pâle » : avant le lendemain, à l'heure de none, elle lui aura fait perdre sa dialectique et sa grammaire. Qu'Alexandre se tienne seulement aux aguets, à l'aube, derrière une fenêtre de la tour.

« En effet, au point du jour, elle descend au verger, pieds nus, sans avoir lié sa guimpe, sa belle tresse blonde abandonnée sur son dos;

Bien li ot nature enfloré
Son cler vis de lis et de rose.

« Elle va à travers les fleurs, relevant par coquetterie un pan de son » bliaut ynde gouté [2] », et fredonnant une chansonnette :

Or la voi, la voi, m'amie,
La fontaine i sort serie [3].

« Maitre Aristote d'Athènes l'entend,

Levez est, si siet à ses livres,
Voit la dame aler et venir,
El cuer li met un souvenir
Tel que son livre li fet clore.

« Hélas! songe-t-il, qu'est devenu mon cœur?

Tant de folie en mon cuer truis [4]
C'uns seuls veoirs tout mon cuer oste!
... Je suis toz vieus et toz chenuz
Lais et pales et noirs et maigres,
En philosophie plus aigres [5]
Que nus c'on sache ne c'on cuide [6].
Molt ai mal emploié m'estuide...

[1] Jeune fille étrangère. — [2] robe violet tacheté. — [3] claire, limpide. — [4] je trouve. — [5] fort, redoutable. — [6] pense.

Tandis qu'il se désole, la dame cueille des rameaux de menthe, en tresse un « chapel de maintes flors » et ses « chansons de toile [1] » volent jusqu'au vieillard, taquines et câlines.

Par quels lents manèges de coquetterie elle enchante le philosophe, c'est ce que vous lirez avec plaisir dans le vieux fabliau. Bref, Aristote se met à lui parler la langue amoureuse des troubadours et, comme un chevalier de la Table-Ronde, s'offre à mettre pour elle corps et âme, vie et honneur « en aventure ». Elle n'en demande point tant, mais qu'il se plie seulement à sa fantaisie de se laisser chevaucher un petit peu par elle, sur l'herbe, en ce verger : « Et je veux que vous ayez une selle sur le dos :

J'irai plus honorablement. »

« Il consent; voilà le meilleur clerc du monde sellé comme un roussin, et la *meschine* qui rit et chante clair sur son dos. Alexandre parait à la fenêtre de la tour. Le philosophe bridé et sellé se tire spirituellement de l'aventure et retrouve soudain toute sa dialectique : « Sire, voyez si j'avais raison de craindre l'amour pour vous, qui êtes dans toute l'ardeur du jeune âge, puisqu'il a pu m'accoutrer ainsi, moi qui suis plein de vieillesse. J'ai joint l'exemple au précepte; sachez en profiter. »

Molt s'est rescous [2] et bel et gent
Aristotes de son meschief.
... En riant li rois li pardone
Et ses mestres li abandone
Sa volenté à parfurnir,
Quar n'a reson au retenir. »

Il ne faut pas être grand clerc pour reconnaître à l'instant la supériorité frappante du récit français. Sans considérer les traits accessoires si pleins d'à-propos et de grâce piquante, le conte en lui-même a une portée plus nette, une signification plus précise, un but moral mieux poursuivi et supérieurement dégagé des charmants contrastes de la situation.

Mais quelle est la valeur d'une telle constatation au point de vue de l'origine du conte? Faut-il en conclure nécessairement que la forme plus parfaite, recueillie et rimée par notre ménestrel et par d'autres conteurs de l'époque, a inspiré, il y a quelque vingt siècles, celle du *Pantchatantra* ou du moins est plus près de la forme-mère que la version indienne dégénérée? Nullement. Les orientalistes sont prêts à retourner comme un gant leur critère et à proclamer que les

[1] chanson qu'on chante en filant. — [2] s'est tiré.

versions les plus logiques, les mieux déterminées procèdent souvent de germes très informes [1], et ils ont raison. Les deux critères contradictoires sont également fragiles. Un conte sera bien ou mal conçu, bien ou mal dit, selon l'esprit ou la sottise du conteur.

*
* *

L'analyse littéraire ne nous apprend rien de certain sur l'origine des contes. L'*analyse critique* serait-elle plus probante?

Cette fois il s'agit de dresser un vaste tableau de toutes les versions connues d'une histoire populaire, groupées en familles et sous-familles selon la similitude ou la différence de certains traits accessoires. C'est la méthode en honneur chez nos patients collectionneurs de fables. Elle peut aider certes à d'intéressantes études philologiques et littéraires. Mais encore une fois, se demande M. Bédier, que vaut-elle pour la seule question qui nous occupe? A quelles conclusions certaines ou probables peut-elle aboutir?

Pour bien nous en rendre compte, distinguons, avec M. Bédier et M. Gaston Paris, dans tout conte, deux éléments. L'un se compose d'un ensemble de traits essentiels, nécessaires à l'histoire et tels que celle-ci ne saurait se concevoir sans eux tous; l'autre se compose d'un amas très distinct de notes accessoires, indéfiniment variables. Affublée de ce vêtement dès son origine et sa première « récitation », la fable, en passant de bouche en bouche, voit ces traits accidentels tomber ou se transformer selon la fantaisie des conteurs successifs; elle s'agglomère à d'autres récits, engendre des formes redoublées et contrastées, bref, subit les innombrables variations de la vie [2].

Voici un principe clair et évident : C'est sur la similitude des traits accessoires seuls que l'on peut se fonder pour établir le *rapport* des versions entre elles. Si parmi cinquante versions d'un conte X, vingt-cinq présentent une série de traits accessoires a, b, c, et les vingt-cinq autres des traits tous différents x, y, z, il en résultera que les premières sont évidemment liées entre elles et les secondes de même, — chaque groupe provenant d'une même et unique vivante; —

[1] Benfey, *op. cit.* p. 325.

[2] Les *contes à tiroirs* sont les plus intéressants et les plus instructifs à observer à ce point de vue.

mais les deux groupes entre eux ne seront pas comparables. Ne possédant en commun que l'immuable noyau du conte et s'opposant entre eux par la série complète et différente des notes accidentelles, il est impossible de rien savoir sur leur parenté réciproque.

Or, c'est là précisément le fait que M. Bédier a constaté dans le plus grand nombre des cas, qui est frappant surtout dans le fameux conte des *Tresses* dont l'origine orientale était incontestée. Qu'y voit-on? Un premier groupe oriental, *livresque*, composé des versions presque immuables que les scribes persans, arabes, juifs, latins, espagnols, — et après eux quelques novellistes français et italiens, — ont servilement copiées; un groupe occidental, indéfiniment varié et divisible, parce qu'il vit, lui, de la grouillante vie populaire, et qui ne possède, en commun avec le premier, aucun trait accessoire [1].

Nous ne saurons donc jamais où la forme mère est née. — Que dis-je? Nous n'en saurons pas davantage du rapport *généalogique* des versions semblables. Que si, par exception, une forme orientale possède un même trait commun avec l'une de nos versions française ou allemande ou russe, que signifie ce fait quant à la généalogie du conte? Le néant, absolument. Nous savons bien que deux versions ainsi groupées proviennent de la fantaisie inventive d'un même conteur, qui était peut-être un Egyptien vivant sous la XIXe dynastie; mais comment pourra-t-on jamais savoir si l'Indien a appris ce détail du Gaulois ou le Gaulois de l'Indien, ou si tous deux l'ont reçu d'un Grec du temps d'Homère?

Que vaut donc une telle méthode? Lorsqu'on aura recueilli, collectionné, classé à perte de vue cent fois plus de versions que nous n'en possédons aujourd'hui, la question de l'origine des contes n'aura pas fait un pas. Toutes les conclusions seront également possibles et également indémontrables.

*
* *

Il reste un dernier moyen, le seul à la vérité, pour découvrir le berceau d'un conte, c'est l'*analyse morale ou psychologique*. Les histoi-

[1]) Quelquefois pourtant ce groupement se réalise, qui réunit en une même sous-famille des versions d'Orient et d'Occident, mais le fait est sans portée. Quelquefois aussi on découvre certaines probabilités en faveur de l'antériorité logique d'une forme, mais il se fait que cette forme-mère probable n'est *jamais* la forme indienne.

res, qui voyagent à travers le monde, ne sont-elles point basées sur des idées ou des mœurs spécifiques ? n'ont-elles pas conservé un *cachet* originaire, un *esprit* révélateur ?

« Il est un fait, dit M. Cosquin, qui vient fortifier la thèse de l'origine indienne des contes européens : c'est la conformité de plusieurs des idées fondamentales de ces contes avec les idées qui, de longue date, règnent dans l'Inde [1]. »

Voici enfin la preuve directe, convaincante, qui viendrait, non pas *fortifier*, mais *établir* une thèse qui jusqu'ici semble ne reposer sur rien de stable. Quels sont donc ces traits spécialement indiens ou même bouddhiques que l'on croit avoir découvert dans nos contes et que les partisans de la théorie ont signalé çà et là assez vaguement dans leurs ouvrages ?

Ici l'étude des fabliaux est tout à fait insuffisante. Aucun orientaliste n'a jamais prétendu reconnaitre le moindre cachet indien ni dans les joyeusetés du *Pré tondu*, de la *Bourgeoise d'Orléans*, ou du *Prestre qui eut mère à force*, ni dans les grivoiseries de la *Grue* ou du *Pêcheur de Pont-sur-Seine*, ni même dans les fabliaux attestés en Orient. Il faut chercher ailleurs et longtemps, dans le folklore universel, pour amener une mince récolte de tels témoignages.

Notre auteur en cite quelques exemples, les plus marquants, qu'il ait trouvés, pour montrer à quel point ces essais ont échoué et ont été finalement presque abandonnés par les chefs de l'école.

On a dit : Certains contes semblent logiquement supposer la polygamie, qui transparait à travers de maladroites adaptations à nos mœurs européennes. — Admettons le fait, très souvent sujet à caution, et bornons-nous à répondre que la polygamie existait aussi autrefois chez les Celtes et les Germains. Qu'en conclure ?

De même, l'idée si fréquente de la reconnaissance des animaux opposée à l'ingratitude de l'homme, qui a inspiré beaucoup d'histoires, n'a rien de spécifiquement indien. C'est une conception vulgaire, qui peut naître partout et en tout temps, et qui a sa source dans la naïve observation de la vie quotidienne. Rappelez-vous d'ailleurs plusieurs apologues d'Esope, celui de Stésichore (l'aigle reconnaissant), et lisez

[1] *Op. cit.* p. XXIV.

l'étrange aveu de Benfey à la fin de sa longue étude sur les fables de ce type : « Il ne m'échappe pas, dit il, que l'idée de la reconnaissance des animaux a tous les droits à être considérée comme une idée universellement humaine *(allgemein menschlichen)* et qu'elle a donc pu s'exprimer en diverses formes *d'une manière indépendante* [1]. »

Rappelez-vous la jolie fable de La Fontaine : *Le Meunier, son fils et l'Ane* [2], dont le but moral est d'inspirer le mépris du monde en montrant la fragilité et la sottise contradictoire de ses jugements. On peut sans doute y reconnaître un trait bouddhique qu'on retrouve à chaque instant dans les histoires indiennes : n'est-il pas tout aussi *chrétien ?*

Que penser des métamorphoses et des aventures thériomorphiques qui remplissent nos contes de fées ? Faut-il nécessairement y voir toujours, avec l'école anthropologique, des survivances de croyances abolies, de superstitions primitives, et ne peuvent-elles provenir souvent de la fantaisie d'un conteur sceptique ? — Consentons à y reconnaitre l'ancienne doctrine de la métempsycose, et des rapports intimes entre l'homme et les animaux. M. Cosquin nous dit que cette croyance à la métempsycose est un trait bien indien [3]. — « Soit, lui répond M. Lang dans l'*Academy* [4], mais il est aussi *bien* zoulou, *bien* iroquois, *bien* esquimau ». D'ailleurs le don de se métamorphoser en divers animaux fait partie du domaine de la magie populaire et du fantastique universel, et l'on sait que tous les sorciers du monde le possèdent.

D'ailleurs, ici encore et surtout, les indianistes ont senti la fragilité de leurs déductions et en présence de l'immense majorité, de la presque totalité des contes sans patrie, ils doivent en dire ce que dit M. Landau d'une certaine nouvelle de Boccace, à savoir : que le transport a pu tout aussi bien s'en faire d'Europe en Asie et que le

[1]) *Pantchatantra*, Einleitung, p. 222.

[2]) Etudié par M. Gaston Paris dans sa leçon sur *Contes orientaux dans la litt. du moyen âge.*

[3]) Introd. p. XXXII.

[4]) *The Academy*, n° du 11 juin 1887, compte rendu du livre de M. Cosquin. — V. notre précédent article p. 254 de la Revue.

contenu en est si peu *spécifique* qu'ils auraient pu surgir en n'importe quel cerveau et en un lieu quelconque de la Terre [1]).

Sans doute — et il est temps de le reconnaitre — il y a des histoires nées d'un état social particulier, imprégnées d'un certain esprit, nspirées d'une morale spéciale et qui portent, pour ainsi parler, sur le front le signe de leur origine. Nous trouvons certes des contes *païens* dans l'antiquité, des fables *bouddhiques* dans le *Pantchatantra*, des légendes *chevaleresques* dans les poèmes courtois du moyen âge et même dans nos fabliaux [2]), de vrais contes *chrétiens* dans les *Vie des Pères* ou les *Miracles de Notre-Dame* [3]); mais, observe M. Bédier, ces contes-là précisément ne se transportent pas dans un pays de mœurs et d'esprit différents, ils ne sauraient s'acclimater dans une atmosphère étrangère [4]). Tel récit, basé sur le code d'honneur et d'amour propre à la Chevalerie ne se conçoit point dans la bouche d'un paysan. Si on les trouve ailleurs, modifiés et adaptés sans déformation à leur nouveau milieu, c'est une preuve que ce cachet observé n'était point essentiel à la fable, mais un vêtement accessoire que le conte sans patrie a revêtu dans une civilisation déterminée. Seuls se répandent partout les contes qui peuvent vivre partout. Ne heurtant les idées d'aucun peuple, amusant tous les enfants des hommes, ils volent librement par le monde, semblables à une fine poussière, amenée par le vent de quelque rivage inconnu [5]).

[1]) Landau, *Quellen*, p. 22.

[2]) p. ex. les contes du *Chevalier au chainse* (chemise) et de *Guillaume au Faucon*.

[3]) p. ex. les dits du *Chevalier au barizel* (baril), du *Tombeor Nostre Dame* (jongleur), de l'*Enfant juif*, etc. Plusieurs de ces contes dévots sont d'une fraicheur et d'une naïveté délicieuses.

[4]) V. les réserves à la fin de cette étude.

[5]) M. Cosquin est tellement convaincu que, pour les contes, la *règle* ou le principe général est l'origine indienne, — établie, selon lui, par les arguments historiques, — qu'il exige la *preuve contraire* pour reconnaitre exceptionnellement à un conte une autre origine, alors que *par définition* cette preuve est impossible. Comment apporter ce « vrai argument contre l'origine indienne des contes » et « montrer qu'ils sont en contradiction avec les idées régnant dans l'Inde? » A coup sûr ils ne sont ni anti-indiens, ni anti-gaulois, ni anti-russes, puisqu'ils s'acclimatent partout et trouvent chez tous les peuples ce fond identique de bon sens et de malice, ce goût enfantin du merveilleux, dont ils sont nés. (V. Cosquin, *Contes popul. europ.* p. 15).

*
* *

Les conclusions se dégagent d'elles-mêmes de cette rigoureuse démonstration.

Il y a deux espèces de contes. Les uns « renferment, sous leur forme organique, des éléments qui en limitent la diffusion dans l'espace et la durée. » Les contes spéciaux dont nous avons parlé, les légendes historiques, (même quelques récits vulgaires qui supposent certaines coutumes localisées ou certains événements arrivés), exprimant un idéal, un esprit particulier à une époque et à un lieu, sont dans ce cas. La recherche de leur origine, habilement faite, peut être féconde.

Mais il est des contes, — et c'est pour ceux-là qu'on bâtit les théories, — qui supposent pour vivre des sentiments généraux et universels ou un merveilleux tout aussi universel et qui n'implique aucune croyance. Ceux là, comme les premiers, sont nés un certain jour, quelque part, dans le cerveau de quelqu'un ; mais il est radicalement impossible d'en trouver le berceau, d'en observer le rayonnement. *Ils se trouvent partout, parce qu'ils auraient pu naître partout.* La recherche de leur origine est donc vaine.

Et si l'on se récrie devant cet aveu d'impuissance, si l'on dit : Pourquoi ne pourrions-nous pas trouver l'origine d'un conte universel, puisque nous cherchons et trouvons la genèse et l'histoire d'un mot, d'une forme d'art, d'une idée morale ou religieuse : l'idée de la Fatalité chez les tragiques grecs, par exemple ? M. Bédier répond avec infinement de justesse :

« Il est possible d'étudier historiquement l'idée grecque de la Μοῖρα, en ses caractères locaux, en ses formes anthropomorphiques. Il est possible d'étudier les personnifications spéciales de cette idée, Αἶσα, Ὕβρις, les Erynnies, Atè, la Jalousie des dieux. Mais si l'on découvre que l'essence de cette croyance grecque est une idée populaire, actuellement vivante, universelle ; si cette croyance a pour germe cette tendance, naturelle à tous les esprits simples, à donner une explication commune aux événements qu'ils ne peuvent expliquer, à se rendre compte par exemple de la mort d'un homme écrasé par la chute d'une tuile, en disant : *C'est que son jour était arrivé*, — l'idée

de la Destinée, réduite à ces éléments universels, ne relève plus de l'histoire, mais de la psychologie [1]. »

Faut-il ajouter que cette *vaine* recherche d'origine est tout aussi *indifférente?* Puisque la farce du *Pré tondu* ou l'histoire de *Jean de l'Ours* n'ont rien de caractéristique, rien qui les fixe dans le temps ou l'espace, qu'importe qu'ils soient nés ici ou là? La seule chose qui importe et qui intéresse, la seule étude qui soit féconde — celle précisément que les collectionneurs négligent le plus — c'est l'*étude littéraire et morale* des fables. Considérées à ce point de vue, ces pauvres histoires acquièrent un intérêt des plus vifs. Quel est l'esprit de ces contes rimés du moyen âge qu'on appelle *fabliaux?* Quand et comment ce genre littéraire a-t-il pris naissance? Comment telle ruse de femme est-elle racontée par un brahmane indien, par un « *jongleor* » du XIIIe siècle, par un conteur allemand du XVIe, par un paysan russe ou lorrain? Cette nouvelle courtoise, en passant de France en Allemagne, n'a-t-elle pas subi les transformations caractéristiques de l'esprit chevaleresque dans les deux pays? C'est La Fontaine, Bandello, Boccace qu'il faut étudier et non pas l'historiette, si souvent futile, qu'ils ont traitée.

Et au point de vue *mythologique*, les éléments bizarres et mystérieux qui émaillent nos contes de fées et nous poursuivent comme des énigmes sont toujours là, témoins d'idées antiques ou de croyances abolies, que nous entrevoyons dans la nuit profonde du passé. Les théories *aryenne* et *anthropologique*, ou une théorie future, peut être plus féconde encore, continueront à y trouver un immense terrain d'étude, toujours inépuisé.

Après cela, M. Bédier n'a pas besoin de protester que ses conclusions ne sont point purement négatives. Il a fait autre chose que renverser une méthode stérile et une théorie gênante. En mettant a nu l'organisme des contes, en montrant leur naissance à jamais inconnue, leur évolution capricieuse et violatrice de toute loi, il a établi indirectement la théorie de la *polygénésie des contes*. Cette croyance sans doute ne saurait se justifier par des raisons positives. Basée sur la nature de la fable et de l'imagination humaine qui

[1] V. p. 242.

la conçoit, elle se dresse invinciblement sur les ruines de tout autre système historique. Elle est néanmoins *positive* elle-même, je dirais même plus positive que la croyance au principe orientaliste, puisqu'elle reconnaît la faculté d'inventer des contes universels, non plus à un peuple à l'exclusion des autres, mais à toutes les races humaines et dans tous les temps.

*
* *

A la fin de cet exposé si long et pourtant encore incomplet — tant le livre de M. Bédier est nourri de faits et d'idées — nous nous permettrons de faire quelques timides réserves. A lire les conclusions radicales et tranchantes de notre auteur, ne dirait-on pas un peu que les questions historiques et critiques s'étudient et se résolvent avec des principes infrangibles, des critères absolus ? Or qui ne sent combien de tels sujets d'étude sont « ondoyants et divers », combien délicates les recherches, combien variés les moyens d'investigation et les résultats ?

Voici un conte. A priori, au nom d'une présomption basée sur l'argument *historique* des orientalistes, peut-on affirmer : il est indien ? Non. Et en tant qu'il attaque une théorie générale semblant reposer sur une étrange erreur de vision, l'auteur des *Fabliaux* a raison, absolument. Mais il n'en résulte pas qu'aucune autre considération historique ne puisse nous permettre d'assigner à l'Inde ou à l'Orient un rôle *prépondérant* dans la fabrication des fables. Si nous avions lieu de croire (je ne l'affirme point) que les races orientales ont fabriqué plus d'histoires que les occidentaux ; s'il nous plait de songer à ce fait que ce riche folklore a eu, pour pénétrer chez nous, outre la transmission orale, une transmission *livresque*, médiocre mais certaine [1]), nous empêcherait-on de dire simplement avec M. Lang, sans adhérer plus que lui à la thèse orientaliste : « beaucoup d'histoires sont certainement venues de l'Inde au moyen âge », et l'Orient nous a probablement donné plus de contes qu'il n'en a reçu en échange ?

[1]) Rappelons *a*) que la statistique comparative de M. Bédier est fatalement incomplète : *b*) que sa démonstration est purement négative, et particulière à chaque conte. Il est impossible de prouver que le conte d'*Auberée* vient du *Sindibad*, mais il est tout aussi impossible d'admettre — et M. Bédier est loin de le penser — qu'aucun récit ne se serait évadé des recueils orientaux traduits au moyen âge.

Au point de vue de la recherche *littéraire et critique* aussi, la thèse si énergiquement exprimée appelle des réserves. Il est facile de railler en théorie les *tabellen* des orientalistes, leurs petits papiers, leur argument à double tranchant de la forme-mère tantôt plus parfaite, tantôt dénaturée. Mais encore une fois les systèmes sont boiteux en telle matière, aussi bien les négatifs que les positifs ; ce qui guide le chercheur habile, c'est une sorte de « flair » intellectuel plutôt que l'emploi d'un réactif philologique nettement défini ; ce qui nous donne l'impression qu'il a réussi, qu'il a *vu* certaines phases de la vie du conte, c'est un ensemble complexe de traits tout particuliers à l'étude de ce conte-là, à la fois expressif et indéfinissables comme ceux d'une physionomie.

Enfin, quant à l'examen *psychologique* des histoires, la thèse de M. Bédier nous paraît empreinte d'une exagération semblable. Les orientalistes avaient tort de dire : ce conte universel est indien jusqu'à preuve contraire. Mais n'est-il point excessif de conclure : ce conte, en tant qu'universel (ou très répandu) est nécessairement *neutre*, et ne peut porter aucun cachet révélateur d'origine ? Il nous semble que la recherche de l'origine d'un conte, même très répandu, n'est point vaine dans tous les cas, et que le cachet primitif de certaines histoires qui courent le monde, si discret qu'il soit, n'est pas toujours indécouvrable. L'auteur me répondra sans doute — et il n'aura pas tort, — que la rareté de telles exceptions sera la confirmation de sa règle.

Mais incontestablement l'écrivain des *Fabliaux* a raison lorsqu'il affirme le caractère très secondaire et le manque d'intérêt d'une recherche qui ne nous apporterait aucun enseignement psychologique, moral ou littéraire. Un tel enseignement fait le charme des meilleures études de M. Cosquin, des admirables monographies de M. Gaston Paris. Nous espérons, avec impatience, que M. Bédier, malgré ses idées un peu dédaigneuses envers les « collectionneurs de contes » nous redonnera bientôt une de ces études subtiles, pénétrantes et gracieuses comme celles qu'il a écrites sur les *Lais de Marie de France*, sur *Richeut*, et sur l'un des plus charmants poèmes du moyen âge, le *Lai de l'Ombre*.

CH. MARTENS.

XX.

De l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique. (*)

I.

Jusqu'au XVIIe siècle, il était généralement admis que les Arabes avaient initié l'Occident chrétien aux sciences et à la philosophie qu'eux-mêmes avaient héritées des Grecs. Muratori, au siècle dernier, fut l'un des premiers à contester la transmission indirecte ou par intermédiaires des œuvres d'Aristote ; mais Casiri et Brucker défendirent le sentiment traditionnel, sauf pour l'*Organon*. Un peu plus tard, au déclin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, nous voyons Heeren reprendre la thèse de Muratori, combattue, vers le même temps, par Tiedemann, Buhle, Middeldorpf et Moller. Tennemann adopte une opinion mitoyenne : c'est un fait, dit-il, que, sans compter les traités de logique, « quelques écrits d'Aristote furent apportés de Constantinople » ; mais, les travaux des Arabes commençant à se répandre, « on puisait plus volontiers dans cette source que dans l'autre » [1].

En 1819, les *Recherches critiques* d'Amable Jourdain vinrent jeter un grand jour sur la question : elles établissent que, l'*Organon* excepté, on ne saurait revendiquer absolument et sans distinction la priorité d'existence et d'influence ni pour les traductions qui dérivent immédiatement du grec ni pour celles qui en viennent par l'arabe. D'ailleurs,

[1]) *Geschichte der Philosophie*, (Leipzig, 1798-1819).

*) Au *Congrès scientifique international des catholiques*, qui s'est tenu à Bruxelles en septembre dernier, la section des sciences philosophiques a bien voulu entendre la lecture d'un mémoire sur cette question : *Comment les philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque, ont-ils contribué à l'essor de la philosophie scolastique ?* Ce sont quelques pages détachées de ce travail que nous présentons aux lecteurs de la *Revue Néo-scolastique*.

« dès qu'on put se procurer des versions grecques-latines, on renonça à l'emploi des versions arabes-latines ». [1])

Ces conclusions, solidement motivées, n'ont pourtant pas rallié simplement tous les suffrages. Degérando admet, comme Jourdain, deux canaux de transmission, avec une légère antériorité pour les traductions arabes-latines. Schmölders montre « la liaison étroite » de la philosophie arabe et de la philosophie scolastique ; Munck proclame « l'influence décisive » de la première sur la seconde ; Ritter parle dans le même sens. Si nous en croyons Rousselot, « saint Thomas marche aveuglément sur les traces d'Aristote et des Arabes surtout » [2]) ; Gioberti reproche aux grands docteurs du moyen âge de s'attacher uniquement « à la philosophie gréco-arabe, c'est-à-dire à l'Aristote des Sarrasins et des califes » [3]). D'après Cousin et Hauréau, « la seconde époque de la scolastique », au XIIIe siècle, fut le résultat du contact avec les Arabes. E. Renan est plus absolu : pour lui, « il y a succession continue de l'école d'Alexandrie aux Syriens, des Syriens aux Arabes, des Arabes aux scolastiques » [4]).

Plus que partout ailleurs, le dissentiment parmi les philosophes et les historiens catholiques de notre époque est digne d'être remarqué. M. Stöckl croit à « la grande influence de la philosophie arabe sur le développement de la scolastique chrétienne » [5]) ; M. Schwane émet en passant une opinion semblable. Kleutgen et Talamo accusent une tendance contraire ; et M. Vallet écrit que la philosophie arabe « occupe une très large place dans les écrits des docteurs scolastiques du treizième siècle, tous occupés à la combattre » [6]). Le cardinal Gonzalez [7]) surtout garde à l'endroit des Arabes une attitude toute de défiance : il se plaint qu'on ait grandement exagéré leur action, en obéissant inconsciemment à ce préjugé rationaliste dont le propre est

[1]) *Rech. crit. sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote* ; nouv. éd. par Charles Jourdain (Paris, 1843), p. 214.

[2]) *Études sur la philosophie dans le moyen âge* (Paris, 1840-1842), t. II, p. 166.

[3]) *Introduzione allo studio della filosofia* (Napoli, 1846), t. II, p. 37.

[4]) *De Philosophia peripatetica apud Syros* (Parisiis, 1852), p. 9.

[5]) *Gesch. der Philosophie des Mittelalters* (Mainz, 1865), t. II, p. 125.

[6]) *Hist. de la philos.* 3e éd. (Paris, 1886), p. 201.

[7]) *Hist. de la philosophie*, trad. franç. (Paris, 1890), t. II, passim, surtout pp. 494-496, 524, 530.

de rabaisser tout ce qui appartient au christianisme. Selon lui, « la philosophie scolastique est indépendante de la philosophie des Arabes dans ses éléments internes, propres et essentiels. La philosophie scolastique aurait parfaitement existé, alors même qu'elle aurait ignoré la philosophie arabe, qui n'exerça sur elle qu'une influence indirecte ».

Peut-être était-il bon de rappeler ces appréciations diverses : leur diversité même montre qu'il y a lieu de tenter un nouvel examen de la question.

II.

Puisqu'il s'agit d'étudier l'action des philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque, prévenons une objection préalable, en précisant les termes du problème ; disons ce qu'est pour nous la philosophie arabe et comment il nous est permis d'y voir une continuation de la philosophie grecque.

A nous en tenir aux grandes lignes, nous pouvons ramener à quatre les directions fondamentales du mouvement des idées chez les Arabes [1]).

1° Les *motazélites* ou *dissidents* constituent une école *rationaliste :* sans parler du libre arbitre, du mérite et de la responsabilité de l'homme, qu'ils défendaient contre le fatalisme orthodoxe, ils ont pour principe de s'en rapporter en tout à la raison et de soumettre à son jugement même les questions religieuses.

2° Les *motacallems*, qu'on a aussi appelés les *dogmatiques* arabes, représentent une tendance *philosophico-théologique*, surtout *théologique :* non seulement ils subordonnent la raison et la spéculation scientifique aux dogmes, c'est-à-dire aux enseignements du Coran, mais ils prétendent trouver dans ce livre le point de départ de toute connaissance.

3° Les *soufis* personnifient les traditions *mystico-sceptiques*, puisque, rejetant tout raisonnement comme sujet à erreur, ils n'admettent

[1]) Cfr. Munck, *Diction. des sciences philosophiques* (Paris 1844), au mot *Arabes*; Gonzalez, *op. cit.*, t. II, pp. 455 et 456; Ritter, *Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie* (Goettingen, 1844), passim.

d'autre criterium et d'autre source de vérité que la foi aveugle à la révélation et une sorte de contemplation extatique.

Ces trois sectes ou écoles sont les plus anciennes. Nées des controverses relatives aux croyances et à la loi musulmanes, elles ont toujours conservé un cachet principalement religieux.

4° Il en va autrement d'une quatrième lignée intellectuelle, que les Arabes eux-mêmes désignent sous le nom étranger de *philosophes* : elle veut faire abstraction de la religion et de ses dogmes; c'est, selon Gonzalez [1], une école *eclectico-philosophique*. Elle comprend les penseurs les plus illustres parmi les Arabes, tous ceux qui marchaient à la suite d'Aristote et de ses commentateurs. C'est elle qui doit nous occuper ici, parce que c'est elle qui a recueilli les doctrines du stagirite, interprétées souvent par les adeptes du néo-platonisme, et qui a ainsi, pour le moins, des points de ressemblance et de contact avec la philosophie scolastique.

Nous allons en indiquer la genèse et le développement. Cet exposé nous fournira l'occasion de montrer que, si la scolastique chrétienne doit quelque chose aux Arabes, les Arabes eux-mêmes avaient primitivement reçu des chrétiens la connaissance de l'aristotélisme.

L'introduction de la philosophie grecque parmi les musulmans se rattache aux premiers temps des Abbassides. On sait, par l'histoire générale, quels furent les nobles efforts de cette dynastie, qui monta sur le trône en 750, et notamment quel fut le zèle du calife Almamoun (813-833), pour propager l'amour et le culte des sciences. Les besoins matériels avaient été la première raison et le premier objectif du mouvement intellectuel qui se produisit alors, favorisé par des princes magnanimes; mais les différentes connaissances vers lesquelles on s'était tourné en vue de l'utilité pratique, la médecine, la physique, l'astronomie, la botanique, étaient si étroitement liées à la philosophie qu'on dut bientôt éprouver le besoin de s'initier à cette science supérieure, qui, chez les anciens, embrassait en quelque sorte toutes les autres, et leur prêtait sa dialectique et sa sévère méthode.

C'est alors qu'on commença à traduire les auteurs grecs en arabe.

[1]) *Op. cit.*, t. II, p. 455.

Les traductions arabes des œuvres d'Aristote, comme des ouvrages grecs en général, sont dues pour la plupart à des savants, syriens de nationalité, chrétiens de religion, qui vivaient en grand nombre à la cour des califes de Bagdad, et qui, familiarisés avec la langue et la littérature de la Grèce, signalaient à leurs maîtres les livres qui pouvaient offrir le plus d'intérêt. Non seulement les versions arabes d'Aristote furent faites par des Syriens, mais elles furent presque toujours faites du syriaque [1]).

Déjà avant Mahomet, il y avait, répandus dans la péninsule arabique, des chrétiens de Syrie, la plupart sectateurs du nestorianisme. Le Prophète lui-même et Aboubekr avaient eu, à la Mecque, des relations suivies avec des moines nestoriens ; c'est par ceux-ci que le premier connut quelque chose du christianisme et ces récits bibliques qu'il reproduit, plus ou moins défigurés, dans son Coran. Après lui, certaines professions distinguées, entre autre celles de médecins et de secrétaires des princes, continuèrent à être réservées à des chrétiens. Tout le monde sait que saint Jean Damascène, le fondateur de la théologie scolastique en Orient, fut gouverneur de Damas, avant d'embrasser la vie monastique. Il n'était guère moins considéré des musulmans que de ses correligionnaires ; ceux-là lui avaient donné le surnom d'*Almansor (l'Invincible)*. Ainsi, lorsque les Abbassides voulurent enrichir leurs peuples des dépouilles de la Grèce savante, il était pour eux tout naturel de s'adresser aux hommes qu'ils avaient sous la main, aux chrétiens instruits auxquels ils avaient confié le soin de leur santé et dont ils se faisaient aider dans leur administration.

Il faut savoir que les Syriens eux-mêmes s'étaient depuis longtemps adonnés à la philosophie d'Aristote et l'avaient rendue en partie dans leur idiome national [2]). Ce furent d'abord des nestoriens qui la cultivèrent, au ve siècle. On cite parmi eux Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr. On cite également cet Ibas qui acquit une assez triste célébrité à propos de l'affaire des *Trois chapitres* ; Ebedjesu dit, dans son catalogue rythmique des écrivains syriaques : « Hibas e græco in syriacum transtulit libros *Commentatoris* (Théodore de Mopsueste)

[1]) Cf. Renan, *De Philos. peripat. apud Syros*, p. 56.
[2]) Cf. Renan, *op. cit.*, p. 3 et suiv.

atque Aristotelis scripta. » Tous ces noms appartiennent à l'école d'Edesse. Mais l'école fut, en 489, supprimée par ordre de l'empereur Zénon ; les maîtres qui y enseignaient passèrent en Perse, et leurs travaux ne se répandirent guère.

Aussi bien, au siècle suivant, voyons-nous une autre secte syrienne, celle des monophysites ou jacobites, se mettre à traduire Aristote comme si rien n'avait été fait avant elle. Deux centres ou écoles se signalèrent surtout par leur activité sur ce terrain : l'école de Resaina et celle de Kinnesrin ou Chalcis. C'était d'ailleurs chose connue que le penchant des monophysites pour le péripatétisme. Plusieurs Pères, en les combattant, ne se font pas faute de le leur reprocher. Ainsi, par exemple, saint Jean Damascène, péripatéticien lui-même, mais ennemi de l'abus que les sectaires faisaient du système, les interpelle en ces termes : « Quel auteur respectable a jamais enseigné votre doctrine ? Et voudriez-vous peut-être nous opposer, comme un treizième apôtre, *celui qui est pour vous saint Aristote ?* voudriez-vous mettre un idolâtre au-dessus des docteurs divinement inspirés ? » Sévère d'Antioche, le propagateur du monophysitisme parmi les Syriens, était un ardent péripatéticien, et saint Grégoire de Nazianze dit de lui : « Pour Sévère, celui-là est le prince des théologiens, qui est versé dans les *Catégories* d'Aristote et les autres questions philosophiques. » Jean Philopon est un des grands commentateurs d'Aristote : c'était un monophysite, et ses talents lui valurent la faveur d'Amrou, le célèbre conquérant de l'Egypte.

Au VIIe siècle et au VIIIe, nous rencontrons de nouveau des nestoriens traduisant et commentant Aristote.

Mais jusque-là les Syriens avaient borné leurs études à l'*Organon* ; ils n'avaient pas même porté leurs efforts sur tout l'*Organon*, ils s'étaient restreints le plus souvent aux premiers livres : les *Catégories*, l'*Hermeneia*, les *Premiers analytiques*, le tout précédé de l'*Isagoge* de Porphyre ; le reste, ils l'avaient à peine résumé. A partir du milieu du VIIIe siècle, au contraire, lorsqu'ils commencent à travailler pour les Arabes, c'est Aristote tout entier qu'ils entreprennent de traduire et d'expliquer.

La Bibliothèque nationale de Paris possède plusieurs manuscrits

arabes [1]) qui peuvent donner une idée du genre et de la valeur [2]) des traductions qui virent alors le jour. Parfois, de nombreuses notes marginales ou interlinéaires, contenant des éclaircissements, des corrections et des comparaisons, témoignent de l'exactitude et même des préoccupations critiques des interprètes. Les historiens de la philosophie qui, comme Brucker, [3]) ont traité tous ces travaux indistinctement de barbares et d'absurdes, étaient, dit Munck, dans une profonde erreur : ils « ont basé leur jugement sur de mauvaises versions dérivées, non de l'arabe, mais des versions hébraïques ».

En même temps qu'Aristote, on traduisit ses principaux commentateurs, notamment Porphyre, Alexandre d'Aphrodise, Thémistius, Jean Philopon. Ce fut surtout par ces commentateurs que les Arabes se familiarisèrent aussi, dans une certaine mesure avec les doctrines de Platon, dont les œuvres, à quelques exceptions près, ne paraissent pas avoir été rendues dans leur langue.

En somme, les Arabes ne connurent d'après les sources qu'Aristote interprété et commenté par les néo-platoniciens. Cette connaissance, nous l'avons suffisamment montré, ils la reçurent des chrétiens. Le mouvement philosophique parmi eux fut avant tout l'œuvre de traducteurs et d'initiateurs chrétiens, sous l'impulsion des califes. C'est là un fait important et indéniable. Ueberweg [4]), en dépit de ses tendances rationalistes et hostiles, le reconnaît très expressément.

Cette constatation a son prix : elle nous met plus à l'aise pour reconnaître la part que les Arabes pourront à leur tour revendiquer dans l'évolution de la philosophie scolastique. Quoi qu'ils fassent, ils ne rendront pas aux chrétiens tout ce qu'ils en ont reçu [5]).

[1]) Décrits par Munck, *Ouv. et art. cit.*

[2]) Un trait est à noter dans la manière de procéder des traducteurs, qui montre bien quelle est en certaines choses la force de la routine : la plupart connaissaient à la fois le grec, le syriaque et l'arabe ; ils avaient sans aucun doute rédigé leurs premières versions arabes sur des versions syriaques antérieures ; ils continuèrent, là où ils n'avaient à leur disposition que le texte grec, à traduire d'abord du grec en syriaque, puis du syriaque en arabe. Cette habitude étrange, presque risible, est contestée par Casiri, Middeldorpf et Am. Jourdain. Mais des monuments nombreux sont là pour l'attester, comme le fait remarquer E. Renan (*op. cit.*, p. 56) après Fluegel et Wenrich.

[3]) *Hist. crit. philos.*, t. III, pp. 106, 107, 149 et 150.

[4]) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 7e Auflage (Berlin, 1886), B. II, p. 195.

[5]) M. Vallet (*Op. cit.*, p.. 172) écrit à propos de David l'arménien : « Si l'on

Des travaux ci-dessus mentionnés naquit le péripatétisme arabe. Ses principaux représentants sont trop connus pour que nous nous y arrêtions. Il nous suffira de rappeler leurs noms, selon l'ordre des temps. On en compte généralement sept: c'est Alkindi (mort en 850), Alfârâbi († 950), Ibn Sinâ (*Avicenne*, † 1037), Algazzâli (*Algazel*, †1111), Ibn Bajja (*Avempace*, † 1138), Ibn Tophaïl (*Abubacer*, † 1185), Ibn Roschd (*Averroès*, † 1198).

Sauf Algazzâli, qui a étudié soigneusement et savamment exposé l'aristotélisme sans adhérer à ses principes, tous ces philosophes reconnaissent Aristote pour maître. D'autre part, tous sont compris dans une période de trois siècles et demi, et leur lignée s'est éteinte définitivement avec Averroès. Leurs théories sont donc d'origine étrangère; elles ne sont point un produit naturel du génie arabe; elles ne l'ont jamais profondément imprégné, elles n'ont jamais été pour les sectateurs du Coran que comme l'application extrinsèque d'une culture adventice et qui n'était point faite pour eux; enfin, elles ont passé assez rapidement, sans laisser de traces dans la masse des intelligences. Pour toutes ces raisons, certains critiques leur refusent le titre de *philosophie arabe* au sens strict. « Disons plutôt, écrit Ernest Renan [1]), que ce n'est que par une très décevante équivoque que l'on applique le nom de *philosophie arabe* à un ensemble de travaux entrepris par réaction contre l'arabisme, dans les parties de l'empire musulman les plus éloignées de la péninsule », et sous l'influence de « l'esprit persan, représenté par la dynastie des Abbassides ». C'est qu'en effet, selon la remarque très juste de Ritter [2]), même les conditions géographiques dans lesquelles les traditions aristotéliciennes nous apparaissent chez les Arabes, semblent indiquer qu'elles n'ont jamais appartenu qu'aux côtés les plus extérieurs de leur vie sociale et intellectuelle. Que tous les péripatéticiens arabes de marque soient

arrive à établir que l'*Organon*, apporté en Arménie par David, a pénétré de là chez les Arabes, ceux-ci, loin d'avoir initié le moyen âge à la philosophie d'Aristote, y auraient été initiés eux-mêmes par un philosophe chrétien. » — C'est là, si je ne me trompe, raisonner très mal : les deux faits qu'on oppose l'un à l'autre ne sont pas de soi inconciliables, que les Arabes aient eu pour premier maître des chrétiens soit d'Arménie soit de Syrie. D'ailleurs, je suis loin de croire que les Arabes aient été les *initiateurs* de la scolastique.

[1]) *Averroès et l'Averroïsme*, 2e édit. (Paris 1861), p. 90.

[2]) *Ueber unsere Kenntniss der arab. Philosophie*, pp. 15 et 16.

étrangers au berceau de la race, à l'Arabie même, rien d'étonnant; mais ils sont étrangers, qui plus est, aux régions centrales de la domination arabe, je veux dire, à la Syrie, à la Mésopotamie et aux provinces limitrophes; ils ont fleuri vers les frontières extrêmes de l'est et de l'ouest. N'y aurait-il dans cette particularité qu'un pur hasard sans signification? Alfârâbi doit son nom à sa ville natale, Fârâb, dans le Turkestan; ce n'est que quand il vint habiter Bagdad qu'il apprit la langue arabe. Ibn Sînâ était originaire de Boukhara, Algazzâli, de Khiva; et Boukhara et Khiva font aussi partie du Turkestan. Tous les philosophes postérieurs, Ibn Bajjah, Ibn Tophaïl et Ibn Roschd, sont espagnols; le premier vécut à Séville, le second à Grenade, le troisième, successivement à Cordoue et à Séville.

On voit quelle a été la marche du péripatétisme arabe. Après s'être développé à l'extrême Orient, il est venu s'abattre à l'extrême Occident, en face de nos nations européennes. En revanche, il n'a fait que passer dans les grandes écoles de Bagdad, de Bassorah et de Damas, où la doctrine théologique était en honneur et où régnait le véritable esprit de l'islam.

Toutes ces considérations nous expliquent qu'on ait pu nier l'existence d'une *philosophie arabe* au sens propre; mais elles ne sauraient nous empêcher de désigner sous ce nom l'aristotélisme transmis par les chrétiens de Syrie aux disciples de Mahomet et cultivés par quelques esprits distingués d'entre ceux-ci. Nous pouvons donc nous demander si et dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque, ont influé sur le développement de la philosophie scolastique.

III.

En dehors des lumières qu'ils recevaient de leur foi, les philosophes scolastiques se sont attachés, non pas exclusivement, mais principalement aux doctrines d'Aristote. La philosophie arabe a donc pu concourir à la formation de la scolastique de deux manières, comme canal ou comme source partielle, c'est-à-dire en transmettant simplement la connaissance d'Aristote et de ses plus anciens interprètes, ou bien en ajoutant aux enseignements du maître ses développements et commentaires propres. Cette double hypothèse nous met néces-

sairement en présence de deux questions. Il nous faut examiner d'abord ce qu'ont fait les Arabes pour communiquer à l'Europe du moyen âge, les ouvrages du stagirite, puis, quelle a été la valeur de leur apport personnel.

*
* *

Les scolastiques occidentaux n'ont, en général, connu et pratiqué Aristote que dans des versions latines. Il s'agit donc de rechercher l'origine immédiate de ces versions; de là dépend la réponse à notre première question.

Or, une distinction s'impose, les écrits du fondateur du Lycée n'ont pas eu tous le même sort : l'*Organon* a été répandu, lu et commenté longtemps avant l'époque des relations avec les Arabes; ceux-ci n'ont eu, par conséquent, aucune part dans sa transmission. Mais les œuvres de physique, de métaphysique et de morale ne commencent à être citées que vers le début du XIIIe siècle; elles peuvent nous être venues soit directement de Constantinople, soit par les Maures du midi de l'Espagne et de l'Italie.

Pour déterminer par degrés laquelle de ces deux voies eut la priorité, il est nécessaire avant tout, de recueillir les mentions et indices des traductions faites les unes sur le grec, les autres sur l'arabe, en notant le rang chronologique de chacune d'elles. C'est ce qu'a entrepris Amable Jourdain, dans ses *Recherches critiques*, publiées en 1819. Il a interrogé soigneusement les chroniques et autres monuments historiques du moyen âge, il a fouillé, en savant consciencieux et expert, les vastes dépôts littéraires de la Bibliothèque nationale de Paris, et, appuyé à la fois sur le témoignage des auteurs et sur celui des manuscrits survivants, il est parvenu à dresser la double série des traductions arabes-latines et des traductions gréco-latines, avec l'indication au moins approximative des dates d'origine. On peut contrôler ses renseignements touchant la première série et parfois les compléter d'après l'étude plus récente de F. Wustenfeld : *Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Iahrhundert* [1]. Nous avons essayé de le faire dans notre mémoire pour le *Congrès scientifique international des catholiques*. Mais ces détails

[1] Goettingen, 1877.

minutieux d'une érudition aride seraient peut-être déplacés dans la *Revue néo-scolastique*. On nous permettra de n'indiquer ici que nos résultats généraux.

En parcourant la liste des versions gréco-latines d'Aristote [1]) conservées ou du moins parvenues à notre connaissance, on remarque que les plus anciennes, celles de l'*Organon* toujours exceptées, n'apparaissent guère que vers l'année 1240. Les traductions de Henri de Brabant et de Guillaume de Moerbeke, faites à la prière de saint Thomas, sont des années 1260-1270; pour quelques-unes seulement, encore existantes aujourd'hui, mais anonymes et sans date, la critique doit se contenter d'exclure une origine antérieure à 1215 ou 1220.

Les traductions arabes-latines [2]) apparaissent déjà avant la fin du XIIe siècle. L'une ou l'autre est due a cette école de traducteurs que Raymond, archevêque de Tolède (1130-1150), forma autour de lui et à la tête de laquelle nous trouvons l'archidiacre Gondisalvi [3]); plusieurs sont l'œuvre de Gérard de Crémone, mort en 1187; d'autres eurent pour auteurs, vers 1230, Michel Scott et Hermann l'Allemand, dont Frédéric II encouragea les travaux.

En résumé, et si l'on embrasse toutes les données d'un coup d'œil comparatif, on doit reconnaître une priorité certaine d'*existence* à la version arabe-latine de la *Physique*, du traité *Du ciel et du monde*, des trois premiers livres de la *Météorologie*, du traité *De la génération et de la corruption*, d'une partie notable des *Ethiques* et des *Histoires des animaux*. Plusieurs de ces ouvrages ont même été rendus de l'arabe en latin dès le XIIe siècle. Mais cette revue laisse de plus l'impression sommaire que la plupart des écrits d'Aristote ont été traduits de l'arabe quelques années avant de l'être du grec : la première série de travaux battait son plein, si je puis ainsi dire, ou peu s'en faut, de 1220 à 1230; mais les principales versions gréco-latines de Robert Grosseteste, Henri de Brabant, Guillaume de Moerbeke, etc., ne viennent au jour qu'à partir de 1240 environ. Cette impression générale sera confirmée, si je ne me trompe, par ce qui nous reste à dire de l'emploi des versions.

[1]) Am. Jourdain, *Op. cit.*, pp, 43-77, 166-186.
[2]) A. Jourdain, *Op. cit.*, pp, 78-186 — Wustenfeld, *Op. cit.*, pp. 10 suiv.
[3]) Cfr. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 201.

Il ne saurait nous suffire, en effet, d'avoir déterminé approximativement la date d'origine des versions latines des deux catégories. Pour mesurer l'influence des versions faites sur l'arabe, il est indispensable de prendre garde au moment où les documents nouveaux pénétrèrent dans l'enseignement et dans les livres de la scolastique.

Guillaume de Paris écrivait vers 1240. Il est le premier qui ait amplement mis à contribution l'ensemble des ouvrages du stagirite. Il invoque souvent son autorité. Or un examen attentif des passages reproduits nous révèle l'emploi d'une version gréco-latine pour la *Métaphysique*, le traité *De l'âme*, le traité *Du sommeil et de la veille*, les *Ethiques*, et l'emploi d'une version arabe-latine pour le traité *Du ciel et du monde*, la *Météorologie* et les *Histoires des animaux*. Quant à la *Physique*, il semble que Guillaume en ait possédé une version gréco-latine et une version arabe-latine et qu'il les ait utilisées concurremment.

Mais, parmi les scolastiques, ce sont surtout les commentateurs d'Aristote qu'il nous faut interroger. Pour le commenter, ils le citent perpétuellement, et il est plus facile, vu la fréquence et la longueur des citations, de déterminer la provenance immédiate des versions auxquelles elles sont empruntées. Ceci s'applique particulièrement à Albert le Grand. Il a composé une longue série de traités de mêmes titres que ceux du stagirite; sa méthode constante est de paraphraser le maître, il le suit fidèlement et, pour ainsi dire, pas à pas, en reproduisant même le plus souvent ses paroles. Aussi n'est-il pas malaisé de dire la nature des traductions dont il se servait : tantôt l'origine arabe est manifeste par des mots arabes assez nombreux et par des noms propres étrangement défigurés, comme il arrive dans une langue où la bonne lecture dépend de points diacritiques facilement omis ou effacés; tantôt des termes grecs à peine altérés révèlent une genèse différente. Parfois, on reconnaît dans les paraphrases d'Albert une version que nous possédons encore et dont nous savons l'auteur ou la généalogie; parfois enfin, le commentateur lui-même nous avertit que telle leçon ou telle variante est fournie soit par le grec soit par l'arabe.

En réunissant ces indices, on peut fixer comme suit la provenance des textes dont le docteur universel fait usage [1]).

Sont dérivés du grec sans intermédiaire les traités *De la génération et de la corruption*, *Du sommeil et de la veille*, *De la mémoire et de la réminiscence*, *Du sens et du sensible*, *Des lignes insécables*, plus le quatrième livre de la *Météorologie* et la *Politique*.

Ont passé par l'arabe les traités *Du ciel et du monde*, *Des propriétés des éléments* [2]), *De la jeunesse et de la vieillesse*, *De la mort et de la vie*, *De l'esprit et de la respiration*, *Des plantes*, ainsi que les trois premiers livres de la *Météorologie* et les *Histoires des animaux*.

Il est des ouvrages pour lesquels Albert a connu et employé les deux versions; c'est le traité *De l'âme*, la *Morale*, la *Métaphysique* et les *Leçons de physique*.

Saint Thomas, qui commença à écrire peu de temps après son maître et qui le devança dans la tombe, n'a employé que des versions dérivées immédiatement du grec. Son biographe Guillaume de Tocco, la *Chronique slave*, Henri de Hervordia, Bunder et Aventinus nous parlent des traductions gréco-latines entreprises à sa demande et pour son usage. L'examen de ses commentaires confirme ce que nous savons d'ailleurs : à chaque page on rencontre des mots grecs qui avaient passé dans les versions et dont le commentateur s'attache à démêler le vrai sens [3]); souvent il cite expressément deux versions faites sur le grec, les rapproche et détermine ensuite le choix de la leçon avec un sens critique d'autant plus remarquable qu'il est sans précedent dans l'histoire des travaux consacrés à Aristote. Pour l'exposition de la *Métaphysique* il met en œuvre trois versions gréco-latines. Au début du commentaire sur le traité *Du ciel et du monde*, le premier de tous les interprètes, il observe que, selon le grec, cet ouvrage est intitulé *De mundo*. Nulle part on ne retrouve ni aucun des mots arabes admis par Albert le Grand, ni aucune des déformations

[1]) Cfr. A. Jourdain, *Op. cit.*, pp 300 et suiv.

[2]) Nous citons sous le nom d'Aristote toutes les œuvres que le moyen âge lui attribuait.

[3]) Par exemple, *spathesis*, *cercisis*, *ethein*, *enchyridia*, *synlagmatica*, *acroamatica*, *philosophismata*, *dichotoma*, *amphitrios*, *myrias*, *astragalos*, *phantasma*, *syngenea*, *dali*, *eges*, *bothin*, *cauma*, *pogonias*, *sphoraticae*, *rheumatum*, etc, Cfr. A. Jourdain, *Op. cit.*, pp. 396-398.

qui trahissent une origine arabe ; les noms propres ont conservé leur physionomie véritable.

Duns Scot, Gilles de Rome, Pierre d'Auvergne, Jean Burley, en un mot, tous les commentateurs d'Aristote postérieurs à saint Thomas, ont employé, comme lui, des versions faites sur le grec.

Tout considéré donc, nous devons dire : la priorité *dans l'usage des scolastiques* ne peut être attribuée absolument ni aux versions arabes-latines ni aux versions gréco-latines ; en d'autres termes, ni les Arabes ni les Grecs n'ont eu l'honneur exclusif de transmettre de fait l'ensemble des œuvres d'Aristote à l'Europe du moyen âge.

Les huit livres de la *Physique*, les dix-neuf livres de l'*Histoire des animaux*, les traités *Du ciel et du monde*, *Des plantes*, *Des météores*, n'ont été lus pendant plusieurs années que dans des versions arabes-latines.

La traduction du traité *De l'âme* faite sur le grec a précédé l'autre (de Scott), puisque celle-là est la seule employée par Guillaume de Paris.

La *Métaphysique* doit avoir été connue originairement, au moins en partie, par une version gréco-latine, parce que la version arabe-latine est souvent désignée sous le titre de *Translatio nova*.

La première version complète de l'*Ethique* a été faite sur l'arabe ; mais quatre livres avaient été répandus d'abord dans une traduction dérivée du grec.

Pour quelques ouvrages nous n'avons pas des données qui nous permettent de rien affirmer. Il en est d'autres qui ne paraissent pas avoir été traduits de l'arabe ; ce sont les *Parva naturalia*, les opuscules *Des lignes insécables* et *Des couleurs*, les *Problèmes*, la *Grande morale* et la *Politique*. En revanche, toutes les œuvres du stagirite ont été traduites du grec, et quelques-unes l'ont été plusieurs fois.

Une circonstance digne d'être notée, c'est que dès qu'on put se procurer des versions gréco-latines, on en apprécia la supériorité : les autres furent négligées, ou si l'on y eut encore recours, ce fut surtout à cause des commentaires dont elles sont souvent accompagnées.

*
* *

Sont-ce les Arabes qui ont transmis le texte d'Aristote aux philosophes scolastiques ? Telle est la première question qui a dû nous

occuper jusqu'ici. Une seconde se présente ensuite, que nous pourrons traiter plus rapidement : les philosophes arabes ont-ils contribué de leur propre fonds à l'instruction des scolastiques ? Ont-ils, par leurs commentaires d'Aristote et travaux divers, imprimé une direction ou un mouvement quelconque à la philosophie scolastique ?

Il est évident, tout d'abord, que les scolastiques se sont bien gardés de copier servilement les productions arabes ; il s'en sont même écartés en des points fondamentaux et caractéristiques. Parmi les traits que l'on peut appeler distinctifs de la philosophie arabe, les plus importants sont [1] : la négation de la providence divine à l'égard des individus, l'affirmation de l'éternité de la matière et du monde, les théories émanatives empruntées au néo-platonisme, des hésitations au sujet de l'immortalité de l'âme et de la liberté, la doctrine d'Averroès touchant l'unité de l'âme humaine, doctrine qui entraîne la négation de la vie future. Or toutes ces opinions ont été rejetées et constamment combattues par les représentants autorisés de la scolastique. Il est vrai qu'à partir des premières années du XIIIe siècle nous rencontrons ces erreurs ou des erreurs similaires chez certains maîtres ou écrivains occidentaux. Mais c'est là le fait de quelques esprits dissidents et dévoyés, que la généralité des autres renie, que l'Eglise, alors l'alliée reconnue et la protectrice de la philosophie, réprouve et anathématise. Rendre la scolastique responsable de ces écarts serait une injustice manifeste.

Rappelons quelques actes de l'autorité ecclésiastique.

Le concile provincial de Paris, de 1209, en même temps qu'il condamne les théories d'Amaury de Bène et de David de Dinan, interdit la lecture d'Aristote commenté par les Arabes. Il semble établir ainsi entre ces deux articles une connexion que suppose aussi la défense renouvelée par Robert de Courçon, en 1215, et qu'affirment expressément, dans leurs chroniques, Guillaume le Breton et Hugues continuateur de Robert d'Auxerre [2].

En 1240, Guillaume, évêque de Paris, assisté des maîtres de l'Uni-

[1] Cfr. Gonzalez, *op. cit.*, t. II, p. 495.

[2] Cfr. A. Jourdain, *Rech. crit.*, pp. 187 et 188; Renan, *Averroès et l'averroïsme*, pp. 222 et 223; Talamo, *L'Aristotélisme de la scolastique*, pp. 359 et 365.

versité, est contraint de condamner dix propositions qui portent évidemment l'empreinte péripatético-arabe. En effet, dans ces propositions, l'idée de création est faussée par le dualisme ; la vraie nature des substances immatérielles est complètement altérée, puisqu'on en fait autant de dieux ; on admet des vérités éternelles qui ne sont pas Dieu ; enfin, on affirme d'autres erreurs très graves sur la Trinité, sur l'autre vie, sur la grâce, sur la chute des Anges et celle d'Adam [1].

Cette sentence n'eut pas l'effet immédiat qu'on était en droit d'en attendre. Les doctrines du pseudo-péripatétisme levèrent encore la tête çà et là. C'est pourquoi, en 1270, un autre évêque de Paris, Etienne Tempier, réunit de nouveau les maîtres de théologie et proscrivit avec leur assentiment les thèses que voici [2] : « L'intellect de tous les hommes est numériquement un et identique ; le monde est éternel ; il n'y a pas eu de premier homme ; la volonté de l'homme veut et choisit par nécessité ; le libre arbitre est une puissance passive et nullement active, qui est mue nécessairement par l'objet désirable ; l'âme qui est la forme de l'homme en tant qu'homme se corrompt en même temps que le corps ; tout ce que font les natures inférieures est soumis à l'influence nécessitante des corps célestes ; l'âme séparée ne peut sentir l'action du feu corporel ; Dieu ne connaît pas les êtres individuels, il ne connaît rien en dehors de lui, il ne régit ni ne gouverne les actes humains et ne peut rendre immortelle et incorruptible une chose qui est corruptible et mortelle ».

L'acte de 1270 n'ayant pas encore eu raison de tous les abus, Etienne Tempier jugea nécessaire, en 1277, de le préciser et de l'étendre. Un catalogue plus complet des erreurs en cours fut dressé, toutes furent condamnées, et défense fut faite de les enseigner soit en public soit en particulier. Il y en avait plus de deux cents [3].

On remarquera que plusieurs des propositions si justement frappées supposent une distinction objective, voire parfois une opposition manifeste entre la vérité théologique et la vérité philosophique. Cette doctrine absurde, qu'on rencontre déjà dans Avicenne, se perpétua chez quelques rêveurs des siècles suivants jusqu'à la renaissance et la pseudo-réforme.

[1]) Cfr. Talamo, *op. cit.*, p. 375.
[2]) Talamo, ibid., p. 380.
[3]) Talamo, *op. cit.*, pp. 386-389.

Mais, je le répète, la véritable philosophie scolastique n'a rien de commun avec ces écarts, contre lesquels elle réagissait de toutes ses forces. On ne saurait donc sans déraison soutenir que, de ce chef, elle soit à un degré quelconque tributaire de la philosophie arabe. E. Renan lui même [1]) en convient, lorsqu'il écrit que « les docteurs les plus respectés du XIIIe siècle sont d'accord pour combattre l'averroïsme ».

Décidément opposée aux erreurs monstrueuses du pseudo-péripatétisme arabe, la scolastique n'est-elle donc redevable en rien aux aristotéliciens orientaux ? Ceux-ci n'ont-ils point, par leurs enseignements et leurs écrits, influé sur elle ?

Les philosophes arabes ont influé sur les scolastiques, soit indirectement, soit même directement.

Leur influence indirecte, personne ne la conteste, personne ne ne peut la contester ; et il nous suffira d'en indiquer la nature.

Les erreurs mêmes que nous avons mentionnées ci-dessus, en séduisant quelques esprits et en essayant de pénétrer dans un petit nombre de centres intellectuels, notamment dans l'Université de Paris, appelaient, outre les réprobations de l'autorité, des réfutations scientifiques ; et ces réfutations ne manquèrent point. Qui ne connaît les œuvres magistrales publiées par les grands scolastiques soit contre l'averroïsme, soit contre le faux aristotélisme des Arabes en général ? « Si, dit le cardinal Gonzalez [2]), la théorie d'Averroès sur l'unité de l'entendement humain n'avait pas existé, il est très probable, pour ne pas dire certain, que jamais Albert le Grand n'aurait écrit son *Libellus contra eos qui dicunt quod post separationem, ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una*, et que saint Thomas n'aurait pas composé son opuscule *De unitate intellectus contra averroïstas.* » Ajoutons qu'il n'aurait peut-être pas composé non plus ce chef-d'œuvre qui s'appelle *Summa contra gentiles :* tout le monde convient que les gentils dont il s'agit ici sont surtout les partisans du pseudo-péripatétisme arabe et tous ceux qui s'étaient laissé séduire plus ou moins par les théories nées de cette source impure. C'est aux

[1]) *Averroès et l'averroïsme*, p. 259.
[2]) *Ouv. cit.*, t. II, pp. 406 et 407.

mêmes circonstances que nous devons les excellents traités de Gilles de Rome *De erroribus philosophorum, De materia cœli contra Averroem, De intellectu possibili quæstio aurea contra Averoym.* Nous ne parlons pas des nombreux et vigoureux écrits de Raymond Lulle, presque tous dirigés expressément contre les Arabes. Nous ne parlons pas davantage des chapitres, articles, paragraphes de même tendance, épars dans les commentaires et œuvres diverses d'Albert le Grand, de saint Thomas et d'autres. Ce sont les erreurs régnantes qui nous ont valu ces productions polémiques ; et, en provoquant les scolastiques au combat pour la vérité, elles leur en indiquaient, elles leur en imposaient le terrain : prétendant s'appuyer sur Aristote, elles exigeaient par là même une étude plus approfondie d'Aristote ; elles étaient de nature à pousser les docteurs de l'Ecole plus avant dans la voie qu'ils s'étaient choisie.

Mais les œuvres des philosophes arabes n'ont pas été seulement l'occasion et l'objet de solides réfutations, elles ont augmenté, enrichi le fonds de la philosophie scolastique ; elles lui ont fourni des éclaircisssements et des développements utiles, non pas sur les *points capitaux*, comme le veut M. Hauréau, mais sur des points complémentaires et accessoires, surtout concernant le sens d'Aristote ; et ces explications, ces aperçus nouveaux, ont été accueillis avec empressement et employés dans l'intérêt de la vérité. Il suffit, pour se convaincre de ce fait, d'ouvrir Albert le Grand, saint Thomas, etc. A chaque page, on rencontre la mention d'Alfâràbi, d'Avicenne, d'Averroès, d'Algazel, d'Abubacer, souvent appelés à comparaître pour s'entendre condamner, mais non moins souvent invoqués en témoignage ou en confirmation de théories à établir ou à éclairer.

Et comment pouvait-il en être autrement, étant donnée l'estime que les Arabes, comme les scolastiques, professaient pour leur commun maître, le fondateur du Lycée ? On sait l'admiration fanatique d'Averroès pour Aristote. « L'auteur de ce livre, dit-il dans la préface de la *Physique*, est Aristote, le plus sage des Grecs, qui a fondé et achevé la logique, la physique et la métaphysique. Je dis qu'il les a fondées, parce que tous les ouvrages écrits avant lui sur ces sciences ne valent pas la peine qu'on en parle. Je dis qu'il les a achevées, parce qu'aucun de ceux qui l'ont suivi jusqu'à notre temps, c'est-à-dire pendant près

de quinze cents ans, n'a pu rien ajouter à ses écrits ni y relever une erreur de quelque importance. Or, que tout cela se trouve réuni dans un seul homme, c'est chose étrange et miraculeuse. L'être ainsi privilégié mérite d'être appelé divin plutôt qu'humain, et voilà pourquoi les anciens l'appelaient *divin.* » Les sentiments d'Averroès avaient été, bien que dans un degré moindre, ceux de tous les péripatéticiens de sa nation. Cette circonstance s'opposait *a priori*, pour ainsi dire, et sauf les cas de nécessité imposés par la foi chrétienne ou d'évidentes raisons, à une attitude hostile ou même indifférente des scolastiques à l'égard des Arabes. Aussi n'est-il pas rare d'entendre les premiers faire l'éloge des seconds.

Jean Avendehut, un des traducteurs qui travaillaient, au XIIe siècle, sous la direction de l'archidiacre Gondisalvi, voyait dans Avicenne l'écho et l'interprète fidèle d'Aristote, pouvant au besoin tenir lieu du maître. Guillaume de Paris cite Averroès comme un « très noble philosophe », et l'un de ceux « qu'on doit suivre et imiter en philosophie », bien qu'on abuse déjà de son nom et que nombre de ses idées particulières soient fausses. Roger Bacon [1], qui n'a pas coutume de surfaire l'argument d'autorité, et qui d'ordinaire a la critique si pénétrante, si sévère, regarde Avicenne comme « le coryphée et le prince de la philosophie après Aristote ». Le même auteur nous parle d'Averroès en ces termes [2] : « Après Avicenne vint Averroès, homme d'une solide doctrine, qui corrigea les dires de ses prédécesseurs et y ajouta beaucoup, quoique sur certains points il doive être corrigé et sur beaucoup d'autres complété ». Assurément, ce n'est pas là le langage d'écrivains « toujours occupés à combattre » les philosophes arabes, comme l'affirme M. Vallet.

Qu'on se rappelle que Dante, fidèle aux sympathies et antipathies de la scolastique comme à ses principes, a placé les philosophes arabes dans l'enfer à côté des bienfaiteurs et des gloires de l'humanité païenne :

Euclide geometra et Tolommeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois che l' gran comento feo [3].

[1] *Opus majus*, pp. 9 et 133. Ap. A. Jourdain, *op. cit.*, p. 388.
[2] *Opus majus*, p. 37.
[3] *Inferno*, canto IV.

De 1130 à 1150, Gondisalvi et son école mirent à la portée des Latins les ouvrages d'Alfârâbi, d'Avicenne et d'Algazel; vers 1180, Gérard de Crémone y ajouta ceux d'Alkindi; cinquante ans plus tard, Michel Scott compléta à peu près la série par ceux d'Averroès. Ceux-ci étaient même probablement traduits en 1210, puisque, selon l'observatoire de Mansi [1], approuvée par Jourdain et Hauréau, les *Commenta* condamnés par le concile de Paris paraissent devoir s'entendre des œuvres du *Commentateur* par excellence. Dans ces conditions, il n'est nullement étonnant que tous ces philosophes soient cités et mis à contribution dès la première moitié du XIIIe siècle. Je dirai plus : si quelque chose doit nous surprendre, c'est qu'ils n'apparaissent pas plus tôt dans l'usage général de l'Ecole.

C'est, en effet, un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire littéraire du moyen âge que la rapidité avec laquelle les livres se communiquaient et l'activité du commerce intellectuel qui reliait les diverses contrées de l'Europe entre elles et avec les pays d'outre-mer [2]. « La philosophie d'Abélard, de son vivant, avait pénétré jusqu'au fond de l'Italie. La poésie française des trouvères, en moins d'un siècle, comptait des traductions allemandes, suédoises, norwégiennes, islandaises, flamandes, hollandaises, bohèmes, italiennes, espagnoles. Tel ouvrage, composé à Maroc ou au Caire, était, dit M. E. Renan [3], connu à Paris et à Cologne en moins de temps qu'il n'en faut de nos jours à un livre capital de l'Allemagne pour passer le Rhin. »

Les ordres religieux, selon la judicieuse observation d'Amable Jourdain, étaient pour beaucoup dans ces utiles et rapides échanges. L'habitude d'envoyer aux monastères les plus célèbres, pour y achever leurs études, les sujets qui se recommandaient par des aptitudes spéciales, entretenait des relations avec les maisons les plus éloignées. Au XIIIe siècle, l'apparition de deux grands ordres nouveaux étendit le mouvement existant, en suscitant une louable émulation. L'Université de Paris attirait les jeunes gens de tous les pays, et, rentrés chez eux, ils se tenaient mutuellement au courant de ce qui

[1] Ap. A. Jourdain, *Op. cit.*, p. 193.
[2] Cfr. A. Jourdain, *Op. cit.*, pp. 200 et suiv.; Renan, *Averroès...*, p. 202.
[3] *Op. cit.*, ibid.

intéressait leurs goûts et leurs travaux communs. Les juifs aussi remplissaient dans ces communications un rôle important. Leur activité commerciale, leur facilité à apprendre les langues, en faisaient les intermédiaires naturels entre les chrétiens et les musulmans. « Les juifs ont été à cette époque, dit V. Cousin [1]), des espèces de courtiers philosophiques. »

On comprend donc que des traductions faites au delà des Pyrénées se répandissent en deçà dans l'espace de peu d'années; et il est même permis de supposer qu'il y eut dans la diffusion des productions arabes un retard inaccoutumé, qui tint en partie aux défiances de l'autorité ecclésiastique, défiances justifiées par les excès dont il a été question.

Alexandre de Halès et Guillaume de Paris sont les premiers scolastiques qui aient connu, avec l'ensemble des œuvres d'Aristote, une partie des commentaires arabes. Parmi ceux-ci, c'est Avicenne et Algazel, rarement Averroès, qui attirent l'attention d'Alexandre. Il ne fait d'ailleurs qu'un usage restreint des philosophes; car il est lui-même plutôt théologien. Avec son contemporain Guillaume de Paris, le cercle des autorités s'est déjà élargi : nous voyons défiler devant nous, en compagnie d'Aristote et d'Avicébron, Alfârâbi, Avicenne, Algazel et Averroès. Le dernier toutefois n'est généralement pas désigné par son nom propre, mais ses doctrines sont indiquées et réfutées sous de très vagues dénominations, comme *expositores*, *sequaces Aristotelis*, *Aristoteles et sequaces ejus graeci et arabes*, *qui famosiores fuerunt Arabum in disciplinis aristotelicis*.

Désormais la voie est tracée; les scolastiques en général ne se feront pas faute de recourir très souvent aux lumières de leurs prédécesseurs arabes et de s'approprier leurs idées dans les explications et argumentations de détail. Albert le Grand et saint Thomas méritent encore ici une mention à part. Celui-là, dans ses études sur Aristote, cite surtout Alfârâbi et Avicenne; saint Thomas utilise en outre régulièrement Averroès. Mais leur premier emprunt concerne la forme même de leurs travaux exégétiques; et elle est, comme on sait, différente en chacun d'eux. Albert adopte la manière d'Avicenne :

[1]) *Op. cit.*, p. 206.

tous deux composent des traités sous le même titre et sur les mêmes sujets qu'Aristote, mais sans distinguer leur glose du texte de leur auteur. Saint Thomas, au contraire, suit l'exemple d'Averroès dans ses grands commentaires : il prend membre par membre le texte aristotélique et fait subir à chaque phrase le travail de la plus patiente exégèse. Albert est un paraphraste; saint Thomas est un commentateur au sens propre; mais l'un et l'autre ont trouvé leur modèle chez les Arabes.

Pour montrer plus clairement comment et en quoi les philosophes arabes ont positivement concouru à enrichir la philosophie scolastique, une étude détaillée et basée sur l'analyse de leurs œuvres serait utile; on y pourrait prendre successivement certaines questions, suivre leur évolution historique et signaler chez les penseurs occidentaux l'exacte reproduction ou l'écho lointain des solutions ou des explications proposées devant leurs devanciers orientaux. Pareille entreprise exigerait de longues et patientes recherches. Elle exigerait aussi, sous peine de n'aboutir qu'à un résultat fatalement fort incomplet, la possession de nombreux ouvrages de philosophie arabe dont la plupart ne sont ni traduits ni édités. Aussi bien personne, que je sache, ne l'a tentée jusqu'à ce jour. Non plus que ceux qui m'ont précédé, je n'ai pu y songer. Faute de cette discussion, que j'appellerai intrinsèque, j'ai dû me contenter des preuves ou indices externes de parentage entre la philosophie arabe et la philosophie scolastique. Les éléments que j'ai indiqués, plutôt qu'exposés, suffiront peut-être à asseoir une réponse générale à la question qui fait l'objet de ce travail.

Je résume donc sans plus les conclusions qui me semblent se dégager de ce qui précède.

IV.

Que l'on distingue quatre périodes dans l'évolution de la philosophie scolastique ou qu'on n'en compte que trois, le commencement du XIIIe siècle nous offre une des grandes lignes de démarcation. C'est, selon les divers systèmes, le moment de transition du premier au deuxième ou du deuxième au troisième âge; mais, de l'avis de tout

le monde, c'est la fin du stade de formation et de développement; à partir de ce temps, la philosophie scolastique est constituée, elle va atteindre son ère de perfection et de plein épanouissement.

Puisque donc ce n'est qu'alors que nos docteurs entrèrent en contact intellectuel avec les philosophes arabes, nous pouvons établir les conclusions suivantes :

1° Dans son origine et dans son premier développement organique, la philosophie scolastique est indépendante de la philosophie arabe, dont l'action jusqu'au XIIIe siècle fut à peu près nulle.

2° Dans les deux dernières périodes, celle de l'apogée et celle de la décadence, les écrivains arabes, comme les écrivains juifs, exercèrent une réelle influence sur la philosophie scolastique et sur les écrits des philosophes.

3° Cette influence n'a pas été seulement, comme le veut le savant cardinal Gonzalez [1]), « une influence indirecte, en ce sens que les idées anti-chrétiennes et les théories erronées » de l'arabisme « poussèrent plusieurs scolastiques à écrire des livres spéciaux pour les réfuter ». Elle nous apparaît historiquement comme une influence très positive et très directe, exercée à la fois et par la transmission partielle, bien que provisoire en un certain sens, des ouvrages d'Aristote, et par l'adjonction de commentaires utiles et souvent utilisés.

4° La philosophie arabe a-t-elle concouru à la constitution *essentielle* de la philosophie scolastique? — La réponse dépendra de la définition de cette dernière. Si on ne lui reconnaît d'autre caractère *essentiel* que l'union de la raison et de la foi; si l'on admet, avec Gonzalez [2]), que « l'influence d'Aristote caractérise d'une façon accessoire la philosophie scolastique », avec Ritter [3]), « qu'Aristote n'a influé que sur la forme extérieure de ses œuvres », on pourra aussi conclure, avec le premier, que la philosophie scolastique est indépendante « dans ses éléments internes, propres et essentiels ». On devrait répondre dans le même sens, si, comme V. Cousin [4]), Rousselot [5]) et

[1]) *Op. cit.*, t. II, p. 530.
[2]) *Ibid.*, p. 127.
[3]) *Hist. de la philos. chrétienne*, t. I, pp. 47 et 51.
[4]) *Introduction aux ouvrages inédits d'Abélard*, p. 68.
[5]) *Op. cit.*, t. I, p. 12.

Hauréau [1]), on prétendait ramener toute la scolastique au problème des universaux; car il est vrai que ce problème était posé et avait été savamment débattu avant le XIIIe siècle. Mais si, comme nous semble le demander l'acception commune, on voit dans la philosophie scolastique une philosophie chrétienne, essentiellement basée, pour les grandes lignes, sur l'enseignement d'Aristote, il faudra bien convenir que les Arabes, en nous communiquant antérieurement aux Grecs une partie notable des œuvres du maître, ont contribué à la constitution essentielle de la scolastique.

5° C'est en vain que les adversaires du christianisme espéreraient lui nuire en exagérant ses obligations envers les philosophes arabes; c'est à tort que nous craindrions de reconnaître de la part de ceux-ci à l'égard de la scolastique toute l'influence qui résulte de monuments dignes de foi : les Arabes n'ont pas fait autre chose que rendre en partie aux chrétiens ce que des chrétiens leur avaient communiqué six ou sept siècles auparavant.

Ces cinq points me semblent résumer suffisamment ma pensée et, si je ne me trompe, la vérité. Ici comme partout, il faut se garder des excès et des exagérations contraires. Je ne parlerai pas des exagérations contraires. Je ne parlerai pas des exagérations systématiques inspirées par les préjugés irréligieux ou la malveillance. Mais affirmer que « la philosophie aristotélicienne n'aurait trouvé accueil dans les écoles chrétiennes que vers la fin du XIIIe siècle, par l'influence des Arabes », c'est exagérer, comme l'a observé Kleutgen [2]); c'est encore exagérer que de dire absolument, avec Stöckl [3]), qu'à la même époque, « les parties de l'aristotélisme inconnues jusque-là arrivèrent aux philosophes occidentaux par les Arabes et les Juifs d'Espagne ».

Mais c'est une exagération opposée de nous représenter, avec M. Vallet [4]), les docteurs scolastiques comme « tous occupés à combattre » la philosophie arabe; c'est une exagération dans le même sens, quoique moindre, de vouloir, comme Gonzalez [5]), ramener l'action des philosophes arabes à une « influence indirecte » ou bien

[1]) *Op. cit.*, t. I, pp. 58 et 59.
[2]) *La Filosofia antica*, t. I, p. 51.
[3]) *Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, t. II, p. 6.
[4]) *Op. cit.*, p. 201.
[5]) *Op. cit.*, t. II, pp. 529 et 530.

à cette « influence qui se rencontre toujours lorsque deux doctrines et deux civilisations entrent en contact ».

On ne peut d'ailleurs appuyer ces atténuations inutiles que d'arguments caducs et qui n'emportent pas conviction. « La philosophie scolastique, nous dit-on, aurait probablement existé, alors même qu'elle aurait ignoré la philosophie arabe [1]. » Qu'importe ? répondrons-nous : il s'agit du fait, non d'une possibilité hypothétique ; nous ne recherchons pas ce qui aurait pu arriver, mais ce qui est arrivé. Ensuite, que sert d'opposer l'influence juive à l'influence arabe et de vouloir rabaisser celle-ci au profit de celle-là [2] ? Nous ne nions pas l'action multiple et très efficace des Juifs ; mais on ne peut ignorer que les philosophes juifs du XIIIe siècle, y compris Avicébron, ont été de puissants instruments pour la propagation des doctrines des Arabes. Et qu'on n'oppose point à la thèse de l'influence arabe « la terrible et universelle persécution que suscitèrent contre les philosophes et leurs écrits les gouvernements musulmans, surtout en Espagne. » [3] Ce sont précisément ces hostilités qui, en forçant les philosophes et leurs adhérents à s'expatrier, en les forçant surtout à emporter au loin leurs livres, pour les soustraire aux flammes officielles, propagèrent les doctrines philosophiques des deux côtés des Pyrénées. Enfin, en appeler aux croisades pour expliquer la diffusion du péripatétisme en Occident, et ajouter que « les croisés n'avaient pas besoin des Arabes », qu' « il leur suffisait des Grecs de Constantinople, des chrétiens d'Asie, de Syrie et de Palestine, » [4] c'est oublier le véritable état des esprits au XIIe et au XIIIe siècle : les chrétiens asiatiques, à de rares exceptions près, ne s'occupaient plus de philosophie ; quant aux Grecs de Constantinople, ils s'étaient toujours renfermés dans l'étude de l'*Organon* ; le texte des autres œuvres d'Aristote dormait en paix dans la poussière de leurs bibliothèques.

Ce sont les philosophes arabes qui donnèrent, sinon l'éveil, du moins l'élan; ce sont eux qui, même en dénaturant sur plus d'un point l'aristotélisme, firent sentir aux savants catholiques la nécessité

[1]) Gonzalez, *Op. cit.* p. 530.
[2]) Gonzalez, *Op. cit.* pp. 526 et 529.
[3]) Gonzalez, *Op. cit.* p. 55.
[4]) Gonzalez, *Op. cit.* pp. 494 et 495.

d'aller en puiser aux sources une connaissance plus sûre et plus complète. « Ce qu'on ne peut refuser aux Arabes, dit Amable Jourdain [1]), c'est l'*influence* de leur exemple : ils ont ouvert la route, ils ont rappelé à l'Occident l'existence d'écrits dont la mémoire et quelques principes se trouvaient conservés dans les Pères de l'Eglise »

J. FORGET.

[1]) *Op. cit.*, p. 215.

Comptes-Rendus.

J. Combarieu. — *Les rapports de la Musique et de la Poésie considérées au point de vue de l'expression.* (Paris, 1894).

On a sévèrement apprécié l'essai qu'a fait M. Combarieu de répandre un peu de lumière sur ce sujet difficile. On a dit — et avec beaucoup de raison — que ce livre est l'œuvre d'un « philologue musicien ». Il est tout bourré en effet d'analyses fines et délicates; il révèle en outre chez son auteur une puissance esthétique peu commune. Mais il pèche par défaut de sens philosophique. Et il en faut, selon nous, pour trancher le point de savoir si la musique a *par elle-même* une valeur expressive naturelle de sentiments et d'émotions.

« Toute pensée musicale, écrit M. Combarieu, est *en même temps*, une imitation du monde extérieur ou une expression du sentiment » (p. 169). Pour démontrer sa thèse, l'auteur fournit une foule d'exemples qu'il emprunte aux œuvres musicales les mieux connues de toutes les écoles et de toutes les époques; il étudie par le détail la valeur expressive de chaque phrase mélodique, la signification de chaque timbre, le rôle de chaque orchestration.

Or, le procédé de M. Combarieu présente, à notre avis, ce défaut que tous les exemples choisis par lui appartiennent à la *musique dramatique*. Selon la judicieuse remarque de Hanzlick dont l'ouvrage en cette matière restera une protestation du bon sens contre un préjugé, il faut, pour déterminer la puissance expressive de la musique, l'isoler de tout ce qui lui est étranger. La mise en scène d'un décor théatral, l'expression et le jeu de physionomie d'un acteur, le sujet ou la trame d'un opéra : tous ces éléments viennent présenter à l'auditeur une situation concrète, éveiller en lui des sentiments précis et déterminés dont on attribue trop souvent l'apparition à la musique. Pour montrer ce que cette théorie a de hasardé, il suffit d'écouter une œuvre comme le *Clavecin tempéré* de Bach, et de se demander en quoi cette succession

de pensées musicales est « en même temps une imitation du monde extérieur ou une expression du sentiment ».

On dira peut-être que M. Combarieu étudie la musique dans ses rapports avec la poésie, et que dès lors il doit choisir ses exemples dans la musique dramatique. A cela nous répondrons que pour déterminer les ressources qui peuvent jaillir de l'union de deux arts au point de vue de l'expression, il faut commencer par étudier leur puissance respective.

D'ailleurs quand il n'étudie plus la musique isolément, mais qu'il la rapproche de la poésie pour traiter l'*émotion poétique-musicale*, M. Combarieu est plus près de ce que nous croyons être la vérité.

Il convient, croyons-nous, de remarquer dans la question qui nous occupe : 1) que la musique se trouve avoir avec le sentiment plus d'un point de contact, comme le *mouvement*, l'*intensité*, etc.

2) que l'association des faits psychiques, si importante dans notre vie cérébrale, établit une concordance souvent artificielle entre une œuvre musicale et un sentiment.

M. Combarieu qui a magistralement étudié le premier phénomène, (Première partie, chap. 3me) s'est moins appliqué au second.

Cette association dont nous parlons est frappante chez Wagner. Sans prétendre que tout soit factice dans l'œuvre de Wagner, il est certain que plus d'un *Leit-Motiv* de la Tétralogie emprunte sa valeur expressive de haine, de colère, d'amour, à cette circonstance qu'il est invariablement exécuté à l'apparition sur la scène des héros dont le caractère et les sentiments sont déjà connus de l'auditeur. L'union de la musique et de la poésie ainsi comprise n'est plus ni de la musique ni de la poésie : c'est un art nouveau, dramatique et complexe. Telles sont du reste, sauf quelques réserves, les grandes lignes de l'esthétique du grand artiste de Bayreuth. Lui-même ne donne la prééminence ni à l'un ni à l'autre des deux arts qu'il a cultivés avec un talent presque égal, mais il proclame leur coordination vis-à-vis d'une impression totale distincte.

Dans ce sens l'œuvre de Wagner reçoit une signification pénétrante, et nous comprenons ces paroles de Henri Heine, citées par M. Combarieu : « Voulez-vous, mes jolis petits Français, voulez-vous vous faire une idée de ce poème et des passions de géant qui s'y déploient ? Eh bien ! figurez-vous que, par une claire nuit d'été, où brillent au ciel bleu des étoiles blanches comme de l'argent et grandes comme des soleils, toutes les cathédrales gothiques de l'Europe se sont donné rendez-vous sur une plaine immensément large. Vous voyez s'avancer tranquillement le dôme de Strasbourg, celui de Cologne, le Campanile de Florence, Saint-Ouen de Rouen, etc... On cesserait de rire quand on verrait ces colosses entrer en fureur, s'étrangler les uns les autres.... mais non, vous ne pouvez vous faire une idée des héros du Niebelungenlied, il

n'est tour aussi haute ni pierre aussi dure que la farouche Hagene et la vindicative Kriemhilt ».

M. D. W.

Logica in usum scholarum, auctore C. Frick, S.J.; in-12 de VIII et 296 p. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1894.

Ce volume est le premier d'une série dans laquelle quelques savants jésuites de la province d'Allemagne se sont proposé de résumer toute la philosophie. Il se recommande par les principales qualités qu'on demande à un manuel : notions exactes et concises, élocution simple et claire, marche méthodique, distinctions opportunes, bien caractérisées et suffisamment motivées.

Une disposition typographique très intelligente ne contribue pas peu à la netteté des pages et, par conséquent, à la clarté des idées : certains développements accessoires sont imprimés en un caractère plus fin ; il en est de même des difficultés et de leurs solutions, rejetées à la fin des articles ou des paragraphes ; et dans une définition, une explication, une démonstration, le mot qui porte coup est toujours en italique. C'est aussi une excellente manière d'éclairer une suite d'arguments que d'annoncer chacun d'eux par quelques mots placés en vedette.

Pour la richesse du contenu, cette *Logique* prendra place au premier rang des livres destinés à l'enseignement élémentaire ; car le plan en a été conçu d'une façon très large. Même pour la *Dialectique*, l'auteur a évidemment visé à être aussi complet que le permettait son but. De là vient sans doute que les divisions et subdivisions des *idées*, des *termes*, des *figures du syllogisme*, etc., sont assez multipliées. Ce sera l'œuvre d'un maître avisé de passer, sans insister d'abord, sur certains détails, moins importants en eux-mêmes et moins indispensables à la suite du traité. Vouloir les embrasser tous également du premier coup, ce serait s'exposer à surcharger et à dégoûter les jeunes intelligences ; ce serait perdre de vue cette maxime de Sénèque, que le R. P. Frick rappelle fort sagement : *Simile enim confuso est quidquid usque ad pulverem sectum est.*

La distribution générale est des plus simples et des plus rationnelles. Dans la *Dialectique*, trois sections traitent respectivement des trois opérations de l'esprit : *simple appréhension*, *jugement*, *raisonnement* ; dans la *Critique*, trois sections aussi, qui ont pour objets : *la nature et l'existence de la vérité et de la certitude*, *leurs sources*, *le critère universel du vrai*. On remarquera, dans la logique formelle, que l'auteur a rattaché

à la première opération mentale *la division* et *la définition*, qui se font et s'expriment le plus souvent par des jugements, mais sont nécessaires pour rendre les concepts plus clairs, plus distintes, et pour écarter l'ambiguité des termes.

Peut-être nous trompons-nous, mais pour défendre la véracité de la conscience et des sens externes et expliquer leurs erreurs accidentelles, il nous semblerait tout naturel, à notre époque, qu'on dise un mot des hallucinations qui se rattachent à l'hypnotisme. Le R. P. Frick en a jugé autrement : l'hypnotisme n'est pas même nommé dans ce volume. En revanche, on trouvera ici, à propos des idées envisagées comme principes de connaissance, une étude sérieuse sur la nature des universaux ; puis, l'exposé et la refutation de l'idéalisme transcendental de Kant. L'auteur nous donne, à la même occasion, une explication très lucide de la division des jugements immédiats en *analytiques* et *synthétiques*. Après avoir passé en revue les diverses acceptions nouvelles, il conclut justement que, si l'on veut échapper aux équivoques, il ne faut point chercher la raison de la distinction dans la source qui fournit les concepts du sujet et du prédicat, ni dans ce fait qu'une analyse ou une synthèse intervient entre la première appréhension et le jugement proprement dit, mais dans la manière dont nous est manifestée l'identité des deux termes, par l'analyse logique de ceux-ci, ou par leur synthèse réelle et physique. Ainsi, les jugements *analytiques* sont les jugements *à priori*, les jugements *synthétiques* sont les jugements *à posteriori*.

J. F.

Philosophia moralis in usum scholarum, auctore V. Cathrein, S. J. ; in-12 de X et 396 pages, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1893.

La *Philosophia moralis* du R. P. Cathrein, appartient à la même collection que la *Logica* du R. P. Frick : celle-ci ouvre la série, l'autre la ferme.

Les deux ouvrages se ressemblent d'ailleurs par leurs mérites de fond et leurs avantages de forme : de part et d'autre, le cadre est d'une belle ampleur, l'exposition est claire, les preuves sont solides et bien ordonnées, les renseignements historiques sont suffisants.

Une remarque, relative au chapitre où est analysé l'*acte humain* : avec beaucoup de moralistes, le R. P. Cathrein enseigne que la *concupiscence antécédente augmente le volontaire et diminue la liberté*. Mais ceux qui parlent ainsi ne semblent-ils pas oublier la définition qu'ils donnent tous du volontaire? Le volontaire est ce qui procède de la volonté agissant avec connaissance du bien à vouloir. Il emporte donc

deux éléments : d'abord, une constatation de l'intelligence, puis, une inclination, une tendance de l'appétit humain. Or, il nous paraît évident que, si la concupiscence antécédente agit dans le sens du second facteur, elle contrarie et embarrasse le premier. Il n'est donc pas rigoureusement exact qu'elle augmente simplement le volontaire.

Notons sans plus que, selon notre auteur, l'obligation morale parfaite ne trouve son fondement suffisant ni dans l'exigence de notre nature raisonnable, ni dans l'ordre objectif ou essentiel des choses; elle ne s'explique que par un acte de la volonté divine, imposant le respect de l'ordre moral.

Dans l'*Ethique spéciale*, on reconnaîtra l'allure assurée et prudente d'un homme qui a approfondi les questions actuelles de l'ordre social et de l'ordre économique. Le R. P. Cathrein n'est pas de ceux qui, avec les intentions les plus louables, se portent aux excès et, sous prétexte de réformer, s'acheminent à une révolution; mais il n'est pas davantage prêt à se cantonner dans un soi-disant conservatisme fait de traditions trop légèrement acceptées et d'odieuses routines.

Les utopies des *socialistes*, des *agrariens* en particulier, sont exposées et réfutées en détail.

Au droit de propriété est justement rattachée, comme en dérivant naturellement, la faculté pour chacun de disposer de ses biens par testament.

La justification du prêt à intérêt qu'on lira dans ce livre est bien la plus rationnelle de toutes : elle est basée sur le rôle de l'argent à notre époque, sur les nouvelles conditions économiques qui donnent à l'argent le caractère de chose *frugifère*. A la différence de celle qui recourt à la loi civile, cette explication a notamment l'avantage de concilier sans peine la pratique moderne avec la doctrine unanime des scolastiques sur la malice inhérente à l'intérêt perçu *vi mutui*.

Touchant l'origine de la société et de l'autorité civiles, le R. P. Cathrein combat tour à tour la théorie de *l'agrégation successive*, celle *du pacte social au sens de Pufendorff*, celle même *du pacte social expliqué à la manière de Suarez;* il préfère à juste titre le droit *historico-naturel* qu'il formule ainsi : « La détermination primitive du dépositaire de la puissance civile peut résulter de diverses causes, qui, dans des circonstances données, confèrent à un individu une autorité tellement prépondérante que lui seul soit apte à gouverner la société; parmi ces causes, la principale est la dignité patriarcale, jointe à la possession des terres ».

L'auteur n'a pas pu, naturellement, négliger le problème de l'intervention de l'Etat en matière économique. Loin de restreindre avec Spencer le rôle de l'autorité à la garantie des conventions intervenues

entre particuliers, il revendique pour la loi non seulement le droit et le devoir d'interdire l'usure, de fixer le taux de l'intérêt, selon les circonstances, mais aussi, en principe, le droit de déterminer le prix des choses nécessaires à la vie, surtout pour les pauvres, et de « fixer un minimum de salaire, s'il y a danger que celui-ci ne soit réduit en dessous des justes limites » ; mais il rejette, comme dangereuses et nuisibles, les tendances qui iraient à détruire l'initiative privée et à faire normalement de l'Etat un industriel, un commerçant, un agriculteur.

Nous laissons volontiers à de plus experts le soin d'examiner de près et d'apprécier quelques-unes de ces affirmations.

J. F.

Institutiones theodicæ sive theologiæ naturalis secundum principia S. Thomæ Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit J. Hontheim, S. J. ; in-8° de X et 832 pages. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1893.

Ce titre nous annonce une œuvre étendue. L'auteur traite la matière avec ampleur et compétence.

On en aura une idée rien qu'en jetant un coup d'œil sur les développements donnés aux preuves de l'existence de Dieu. Toutes sont réduites aux trois chefs connus : arguments *métaphysiques*, arguments *physiques*, arguments *moraux*. Mais prenons garde à tout ce qui est groupé sous ces dénominations usuelles. Les arguments métaphysiques sont au nombre de quatre : l'argument *cosmologique*, fondé sur la contingence du monde corporel ; l'argument *cinésiologique*, tiré du mouvement ; l'argument *idéologique*, fourni par le monde idéal des possibles ; l'argument *hénologique*, basé sur l'unité à laquelle se ramènent les êtres les plus divers. Il a pareillement quatre arguments physiques : l'argument *téléologique*, fondé sur l'existence des causes finales ; l'argument *entropologique*, fondé sur « la loi d'*entropie*, établie par Clausius » ; l'argument *biologique*, fondé sur l'origine des organismes ; l'argument *thaumatologique*, fondé sur les miracles. Enfin, suivent trois arguments moraux : l'argument *eudémonologique*, fondé sur notre désir du bonheur ; l'argument *déontologique*, fondé sur l'existence de la loi naturelle et du devoir ; l'argument *ethnologique*, fondé sur la persuasion universelle des peuples.

Le R. P. Hontheim rejette à bon droit, comme inefficaces, l'argument *ontologique* de saint Anselme et de Descartes, ainsi que l'argument *métalogique*, défendu par l'école de Günther et par Gratry. Tous ceux qu'il admet sont *a posteriori*, et, pour en montrer la solide valeur, il est

amené à venger le principe de causalité des sophismes de Hume et de Kant.

Il nous est impossible, on le comprend, de donner, en quelques lignes, une analyse, même sommaire, d'un volume si bien rempli. Bornons-nous à signaler, en dehors de la doctrine ordinaire sur Dieu et ses attributs, un beau résumé de la théodicée de Platon et de celle d'Aristote, et une réfutation de l'athéisme matérialiste et des différentes formes du panthéisme.

A propos du matérialisme nous rencontrons un aperçu assez complet du système cosmogonique de Laplace. L'auteur insiste beaucoup, un peu trop peut-être, sur les difficultés auxquelles se heurte cette théorie : on dirait qu'il la craint, et, pourtant, ce serait à tort ; car, comme lui-même le remarque en terminant, la nébuleuse primitive ne saurait s'expliquer sans une cause supérieure qui lui ait donné l'existence et le mouvement.

Une observation semblable s'impose touchant l'*article*, d'ailleurs fort érudit, consacré au *darwinisme* et au *transformisme en général* : si les raisons qui militent contre le système, même restreint aux espèces animales, sont savamment déduites, on semble faire trop peu de cas des faits allégués par ses partisans ; on n'ose, ce semble, ou l'on ne veut leur reconnaître, expressément du moins, aucune portée, et l'on est ainsi amené à donner à la preuve *biologique* de l'existence de Dieu la forme, nécessairement caduque, que voici : « L'origine des espèces organiques doit s'expliquer ou par le *transformisme prédéfini* (modifications soudaines des formes séminales, suivant une tendance innée, qui ont pris fin depuis l'époque humaine), ou par le *transformisme passif* (dû à une intervention spéciale et immédiate de Dieu), ou par la *théorie de la création*. Or, toutes ces théories emportent l'existence de Dieu. Donc la différence spécifique des êtres vivants démontre l'existence de Dieu ». — Qui ne voit que, dans ce syllogisme, la majeure n'est pas telle qu'on la peut réclamer en bonne logique ?

Terminons, en relevant, dans le chapitre de la science divine, un petit oubli regrettable : celui de proposer sans réserve un argument plus ou moins sujet à caution. Tel est, en effet, ce nous semble, l'argument *à priori* pour la prescience des *futurs libres*, soit *absolus* soit *conditionnels*. Il résulte de l'infinie perfection de l'intelligence divine, rapprochée de l'éternelle vérité fondamentale des futurs contingents. Mais cette *éternelle vérité fondamentale*, cette *intelligibilité éternelle* est-elle évidente ? C'est ce que nient du moins de très bons esprits. Je n'en nommerai qu'un : le R. P. De San, dans son *Tractatus de Deo uno*, qui vient de paraître. Peut-être vaudrait-il mieux que le R. P. Hontheim n'eût pas l'air d'ignorer ce côté faible ou contestable de sa preuve.

J. F.

E. DE ROBERTY : *Auguste Comte et Herbert Spencer. — Contribution à l'histoire des idées philosophiques du IXe siècle.* (Paris, 1894).

Ce livre, écrit par un fervent adepte du positivisme, est une étude comparative des idées *monistiques* qui dominent la philosophie d'Auguste Comte et d'Herbert Spencer.

« Trois grandes idées, écrit l'auteur, se dégagent de la philosophie positive, comme son résumé, son résidu, son enseignement suprême, son legs définitif aux âges futurs. » (p. 4.) C'est d'abord l'idée *agnostique* : devant la raison humaine se dresse l'idée de l'Inconnaissable contre laquelle toutes nos investigations viennent échouer. « L'idée de l'au-delà appartient à la métaphysique qui la reçut en héritage de la théologie » (p. 31). C'est ensuite l'idée d'*évolution*, d'après laquelle les incessantes variations de l'univers sont soumises à une loi de développement progressif et lentement gradué. C'est enfin l'idée de *monisme* ou d'*unité*, embrassant et reliant entre elles les innombrables éléments du grand univers.

Comte a subi l'ascendant du *monisme;* il a cherché à découvrir non seulement une unité logique, mais une unité réelle et objective. Les phénomènes du monde inorganique comme ceux du monde vivant, dit le fondateur du positivisme, sont soumis à des lois identiques. Le principe d'unité, l'idéal de la science et du progrès est la sociologie. C'est à la sociologie qu'incombera la tâche « d'établir l'ascendant normal de l'esprit d'ensemble qui, d'une telle source, se répandra sur toutes les parties antérieures de la philosophie abstraite. »

Quant à Herbert Spencer, bien qu'il poursuive lui aussi l'unité des choses, il a concentré l'effort principal de sa carrière scientique à découvrir à travers les évolutions de la nature la formule suprême de tous les changements.

Dans l'étude qu'il fait des théories que nous ne faisons qu'indiquer ici, M. de Roberty fait preuve d'un talent d'appréciation et d'exposition auquel on doit rendre hommage. Il faut regretter toutefois que la prédilection de l'auteur pour des formules d'initiés, pleines de vague, nuise souvent à la netteté des idées. M. de Roberty d'ailleurs n'est pas un admirateur quand-même des hommes qu'il veut faire apprécier. D'après lui, l'idée de l'Inconnaissable qui symbolise la somme totale des causes secrètes aboutit au dualisme du connu et de l'inconnu, et se combine mal dans la philosophie de Comte avec l'idée monistique ou unitaire.

Lui-même s'évertue de corriger ce qui lui parait défectueux dans la doctrine du maitre, et il attache son nom à une orientation nouvelle du positivisme, étiquetée comme *hyperpositivisme*. Celui-ci prétend supprimer le conflit de l'agnosticisme et du monisme, en éliminant du positivisme l'élément mystique, vestiges de l' « antique abdication de l'homme en faveur d'un Dieu inconnu ».

Faut-il remarquer que l'hyperpositivisme, ainsi défini, n'est pas plus puissant que le positivisme à éluder les nombreux reproches que des esprits éminents ont porté contre la doctrine des Comte, des Littré, des Spencer? M. D. W.

PAULUS MIELLE. *De substantiae corporalis vi et ratione etc...* (Lingonis, Rallet-Bideaud. 1894). Prix 6 frs.

Exposer dans tout son ensemble la théorie de l'École sur l'essence et la nature des substances corporelles, l'asseoir sur des bases solides, montrer sa supériorité en la comparant aux théories rivales, mettre en lumière l'harmonie qui existe entre elle et les sciences naturelles, tel est dans ses grandes lignes le but que s'est proposé l'auteur de ce travail.

Quoique les publications d'une visée plus restreinte, n'ayant pour but que le développement plus approfondi et partant plus original d'un point spécial de doctrine, contribuent, à notre avis, plus puissamment à l'évolution de la science, le travail quelque peu encyclopédique de M. le Professeur Mielle est bien fait pour intéresser les amis de la cosmologie.

Il est utile en effet de jeter de temps en temps un regard sur le chemin parcouru dans le vaste champ de la philosophie de la nature, de grouper dans un ordre logique, à côté des enseignements de l'antiquité, les résultats positifs des travaux actuels qui tendent à les rendre plus saisissants. Bref, une connaissance de l'état actuel de la cosmologie aide à mieux comprendre dans quelle direction doivent s'orienter les travaux de tous ceux qui désirent l'avancement et le développement de cette science. Tel est aussi, croyons-nous, l'idée directrice dont a du s'inspirer l'auteur.

Son travail est très documenté et témoigne d'une grande érudition. Certains lecteurs le trouveront peut être même trop bourré de citations dont l'intérêt est secondaire dans un travail qui puise directement aux sources.

Dans sa partie métaphysique, la théorie de l'École est exposée avec ampleur et défendue dans toute sa pureté native. Nous lui reprocherons volontiers d'être trop complète, de comprendre certaines discussions subtiles qui, selon nous, loin de concourir à l'intelligence parfaite du système, embarrassent la pensée dans les efforts qu'elle doit réaliser pour saisir les idées maitresses. Par contre, vu les tendances modernes et le terrain sur lequel se livrent les plus sérieux combats contre la cosmologie péripatéticienne, nous aurions désiré une discussion plus large des théories prétendument scientifiques dont se réclament surtout nos adversaires.

Somme toute, la dissertation de M. le Professeur Mielle répond à son but, et sera lue avec fruit par tous ceux qui désirent se faire une idée exacte de l'état actuel de la science cosmologique. D. N.